۷۵



۱۴۸۱
۹۰۳



... من الغرائی وسینتقل منی الی ...
... ارجوان ...
... ۱۲۵۴ ...





انتقل هذا الکتاب الی
بالبیع القطعی فی شهر
ربیع الاول ۱۳۳۲



حاشیه ملا میرزا شیروانی بر الهی تجرید و معلقات او
تک اخر

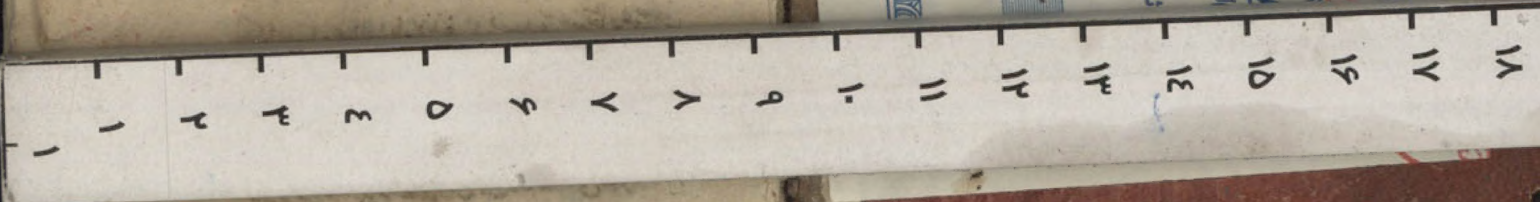
75



قد انتقل من الغير إلي وسينتقل مني إلى
الغير وأرجو أن يكون الغير ولدي
ثم ولد ولدي وهكذا ما الى ... ١٢٥٤

انتقل هذا الكتاب إلى
بالبيع القطعي في شهر
ربيع الاول ١٣٣٢





بسم الله الرحمن الرحيم

قال المص قدس سره وانتفاء القبح يدل على صدقه اقول يمكن ان
يكون مراده ان انتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه فى كل
موضع يحكم العقل بقبح الكذب وهو كل موضع لا يتصور فى الكذب
فائدة يعارض قبحه او يزيد عليه فلما كان من جملة ما جاء به النبى انه
صادق فى جميع الاقوال ثبت صدقه عموما والحاصل ان العقل
يكفى حكمه بقبح الكذب فى خصوص الكلام المتضمن لصدقه عموما اذ
لا يتصور نفع فى هذا الكلام يخرجه عن القبح لانه لا يزيد على الاخبار
فى الكلام الذى اخبر بهذا الكلام عن صدقه فانه اخبار ايضا عن صدق
نفسه كما قيل ان مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال
عقلى خارج عن مدلوله ويمكن الاستدلال على حكم العقل بصدقه فى
هذا الخبر خصوصا او فى جميع الاخبار انه لولاه لم يكن له فائدة اذ العقل
يجوز الكذب فى جميعه ولا يتحقق دليل يورث الظن بصدقه بل كل ما
يدل على صدقه تعالى يورث العلم به او لا يورث الظن ايضا ولا فائدة فى
الاخبار سوى ايراث الظن والعلم بمضمونه ونعلم ايضا ان منشأ
حكم العقل به هو العلم بانه لا ينبغى ان يصدر عنه تعالى وهو معنى
القبح فثبت بهذا ان العقل يحكم بقبح الكذب خصوصا او عموما او
يمكن ان يكون مراده ان انتفاء القبح يدل على صدقه تعالى عموما بلا
توسط خبر آخر معلوم الصدق وذلك لانه تعالى غنى مطلق لا حاجة له

الى الكذب ولو كان الى ذلك حاجة فرضا من العباد وغيره من المخلوق
فظاهر ان ايصال الخير اليهم لا يحتاج الى الكذب فان ايصال الخير اليهم
واللطف بهم اما فيما يتعلق بالتكليف او فى غيره والثانى لا حاجة
فيه الى الاخبار بل فى الاجبار والالجاء غنية عنه والاول مما لا
يحسن الكذب لاجله لان من لا ينجع فيه الصدق لو وكل الى عمله
على سوء صنيعه ولا فى مكافات فعله كان حسنا ففى مثل هذه الصورة
يحكم العقل بقبح الكذب لانه قبيح لا يحسن ارتكابه الا بالاندفاع اليه
ضرورة او بالتردد بينه وبين قبيح يساويه او يزيد عليه وليس فى
شىء من التقديرين ما ذكرناه على ما علمت قال الش وهو ان الكذب
فى الكلام الخ الكذب والصدق كما يطلقان على مطابقة النسبة للواقع
وعدمها كذلك يطلقان على الاخبار عن الشىء على ما هو به والاخبار
لا على ما هو به وهو المراد بالكذب فى الدليل والكلام كما يطلق على
ما به التكلم يطلق على التكليم كالسلام بمعنى التسليم وهو المراد الخ
فلا يرد ان الكذب فى الكلام ليس من قبيل الافعال بل من صفات
اللفظ فالاولى ان يقول الكلام الموصوف بالكذب قبيح قوله الخ وان
كان مشتملا على حسن كالكذب النافع الخ هذا انما يتم على مذهب
بعض المعتزلة حيث حكموا بقبح الكذب مط واما على ما هو مذهب المص
فلا فانه قدس سره انما يحكم بقبح الكذب لو لم يكن نافعا كيف والشرع قد
كشف عن حسنه وعندهم ان الشرع انما يكشف عن الواقع وليس

يكشف عن غير الواقع وقد سبق في كلامه ان الشر الذي يغلب
خيريته فهو خير ومن البين ايضا ان الكذب المشتمل على الحسن نظيره
فالصواب في تحقيق الدليل ما ذكرناه قال الشارح لانه اذا جاز وقوع الكذب
في كلام الله تعالى اقد يق ان اراد بالجواز الاحتمال العقلي ففيه ان
ذلك الجواز ليس من فعله تعالى حتى يستدل على انتفائه بوجوب الاصلح
عليه تعالى وبعبارة اخرى عدم ترتب المفسدة الا على الاحتمال لا على
الكذب الذي هو فعله تعالى فرضا فلا يلزم منه ترك الاصلح ويمكن دفعه
بان الجواز وان لم يكن من فعله تعالى بلا واسطة لكنه مما يقدر عليه ايجادا
واعداما باسبابه وهذا القدر كاف فيما نحن فيه وعلى تقدير التسليم فلا
للازم انتفاء الجواز بهذا المعنى ولا يلزم منه انتفاء الجواز بمعنى الامكان
العام المقيد بجانب الوجود على ان الجواز بهذا المعنى امر وجداني يجده
العقل في نفسه اذا راجع اليه فنقول اما ان يجد العقل هذا الجواز في نفسه
اولا فعلى الاول هذا الدليل شبهة وتشكيك لمعارضته بالضرورة
الوجدانية وعلى الثاني يكون انتفاء هذا الجواز معلوما ضرورة فلا وجه
للاستدلال على انتفائه بهذه المقدمات لا يقال هذا الجواز موجود في
النفس ثم يرتفع بالدليل كما في سائر الدلائل فان كل دليل يرفع احتمالا
كان قبله لانا نقول هذا الدليل ليس دليلا لا يرفع الجواز الموجود وانما
هو دليل على ارتفاع الجواز وانتفائه والدليل الرافع للجواز والاحتمال
هو الذي يدل على نقيض المجوز وفرق بين الرافع للشيء والدال على

ارتفاعه وان اراد بالجواز الامكان العام المقيد بجانب الوجود ففيه
ان عدم الوثوق والتعويل على اخباره بما ذكر لا يترتب عليه بجواز
ان يكون ممكنا ولا يجوزه العقل جهلا ويمكن الجواب عن ذلك بان الكذب
ان كان ممتنعا امكن ان يحصل العلم به يقينا لا يزول بتشكيك المشكك
واما لو كان ممكنا فالعلم بعدم جوازه يكون جهلا مركبا ومن شانه ان
يزول بتشكيك المشكك وجواز زواله بتشكيك المشكك يترتب عليه
المفاسد المذكورة في الدليل والحاصل ان الاعتقاد بامتناعه اما
على سبيل البداهة او بالدليل وكل من بديهة الوهم والدليل الفاسد
يتطرق اليه الزوال ويجوز عليه ذلك وفي امكان تطرق الزوال المفاسد
ذكرت في الدليل وعند التامل يظهر انه يمكن اختيار كل من شقي الترديد
ولو قلنا بان الجزم لا يحصل الا في صورة اليقين كما هو مذهب بعض كان
دفع الاشكال اسهل ويرد على ذلك انه كما يمكن تطرق الزوال في الجزم
بالتفطن بموضع الجهل وفساد الدليل كذلك يمكن تطرقه الى اليقين بنسيان
بعض المقدمات او كلها وكما يمكن في الثاني ان يحفظ الانسان عن
النسيان رعاية للمصلحة كذلك يمكن ان يحفظ في الاول عن الالتفات
لفت هذا الخطاء ويدوم الجهل لما ذكرتم بعينه وايضا هذا التقرير مبني
على ان يتوقف تطرق الاحتمال اللازم لامكان الكذب واللازم فاسد
لما فيه من المفسدة فنقول ان لم يتحقق هذا التجويز فما وجه الاستدلال عليه
بالمفسدة لانه وجداني كما علمت وان تحقق كان الاستدلال باطلا و

يمكن دفع هذا الاخير بان التجويز غير متحقق الان لكن الكلام في انه
هل يتبنى على لا يمكن ان يتطرق اليه زوال اولا وهل هو من بديهة
الوهم او العقل فالاستدلال على عدم تطرقه فيما سياتي بلزوم
المفاسد وبمعونته على عدم امكان الكذب في نفس الامر واما ان
الجزم لا يتحقق الا في اليقين غير نافع فيما نحن فيه لان الجزم في غير
اليقين وان لم يحصل لكن ربما يشتبه الامر فيحسب الانسان ما ليس
بجزم جزما فهذا الذي يحسب غير الجزم جزما لا يرتفع وثوقه بالاخبار
المذكور فلا يلزم المفسدة على مثل هذا الجواز والاحتمال الذي
لا يحسب صاحبه تحققه بل بنفيه فلا يتم الدليل وصح وقوع الاستثنا
المذكور مكابرة قال الشارح والنقص على الله تعالى محال اجماعا اه ليس المراد
اثبات هذه المقدمة بالاجماع بل ان هذه المقدمة اجماعية اتفق
العقلاء على حقيتها او بداهتها والفرق ظاهر فلا يرد ان دعوى الاجماع
في هذه المقدمة يجعل الدليل مستدركا اذ الاجماع في اصل المطلوب
حاصل قال الشارح اعني وقت صدقنا وكذبه تعالى يعني وقت يتحقق
مجموع الصدق والكذب المذكورين فلا يرد ان كذب الكلام النفسي لا
يختص بوقت دون وقت بل هو قديم دائم نعم يمكن ان يتوقى من يكون
كذبه في بعض الاوقات اكمل دائما ممن يدوم كذبه فلا حاجة الى تخصيص
الاكملية بوقت دون وقت قيد به قال الشارح اللهم الا ان يقصد وابدل اه
يعني ان استعمال هذه المقدمة وهو تنزيه فعله تعالى عن القبح والنقص

لا يصح الا في مقام الزام المعتزلة لا في مثل هذا المقام الذي لا يكتفى
فيه الا بالالزام وانما المراد فيه تحقيق المرام ولما لم يصح استعماله لم يتم نفي
الكذب عن الكلام اللفظي مع ان الاهم نفيه قال الشارح مرجع الصدق
والكذب اه اقول حاصله ان كذب الكلام اللفظي يستلزم كذب الكلام
النفسي ولما بطل اللازم بطل الملزوم ولا يخفى انه لا يلزم امتناع
ايجاد الكلام اللفظي الدال على المعنى الكاذب وعدم دخوله تحت
قدرته تعالى مع انه تعالى خلقه في العبد بناء على قاعدة خلق الاعمال
العباد فالذي يمتنع منه تعالى ايجاده على وجه يثبت الشيء تعالى في الظاهر هو
خلقه في غير المكلف فيجب ان يكون ايجاده في غير العباد والمكلفين
غير مقدور له تعالى لان ملزومه وهو الكلام النفسي الصادق الازلي
صادر عنه تعالى ايجابا وما يمتنع بالنظر الى ما هو موجبه غير مقدور
او نقول لحدوث اللفظ الكاذب عنه تعالى في غير المكلف موقوف على
ممتنع بالذات وهو قيام صفة ناقصة هو المعنى الكاذب به تعالى و
الموقوف على الممتنع بالذات غير مقدور له وانت خبير بكونه مكابرة
ظاهرة وايضا فان تخلق هذه الالفاظ في الهواء مقارنة لتخلق الحركة
في الات العباد التي هي الات التكلم ممكن وواقع ولو فرض صناعة
العباد والاثر يلزم ان لا يكون ممكنا فيكون خلقه تعالى لبعض مخلوقاته
موقوفا على الات واسباب خارجة عن تلك المخلوقات وموضوعاتها
و تقاذايا الاعادوا وهو خلاف مذهب الاشعري ولا يتوهم ان

٧

اللازم لمذهب الاشعري هو امتناع خلق الكلام الكاذب الذي
يكون في الواقع كلامه ويكون مستندا الى كلام نفسي له تعالى واما مجرد
ان يخلق كلاما كاذبا ينسب اليه في الظ ولا يكون تابعا لكلام نفسي فغير
ممتنع لان ذلك يفضي الى ان نجوز ان كل كلام ينسب اليه تعالى في الظ
كما كلم به موسى في الطور كاذب فلعله غير مستند الى كلام نفسي فلا
ينفع ح اثبات صدقه تعالى في الكلام اللفظي اصلا لانه انما نحكم بالصدق
على كل كلام لفظي يصدق عليه تعالى بعد القائه ومن جهة ذلك الالقا
انه تعالى متكلم حتى يلزم قيامه به تعالى ويكون كلاما نفسيا وليس المحكوم
عليه بالصدق ما يكون له كلام نفسي حتى يحتمل بعض ما خلقه الله تعالى
في الاجسام الجامدة ان يكون غير مشتمل على كلام نفسي ويتاتى كذبه
بل ما ذكرناه من الكلام الذي يصدق عليه تعالى بسبب ايجاده انه متكلم
قد علم باجماع الانبياء والتواتر منهم ان كل كلام اظهره الله تعالى على يد
خرق العادة فهو متكلم به فيكون صادقا لاستلزامه الكلام النفسي
واستلزام كذبه كذبه وان لم يدل المعجزة على انه متكلم اذ اقصى ما يدل
عليه المعجزة انه تعالى مصدق لدعوى النبوة ويعلم به صدقه في دعواها
لان الخبر الذي تضمنه الكلام صادق البتة لانا نقول اما ان يكون له
للكلام النفسي علاقة بحيث يكون الكلام اللفظي ملزوما للكلام النفسي
او يكون مصاحبا اياها بمجرد اتفاق دل عليه التواتر والاجماع المذكوران
فعلى الاول يلزم ما ذكرنا من امتناع خلق الكلام الكاذب في الاجسام

الجامدة وتوقف خلقه تعالى على الات واسباب وعلى الثاني لا يكون
كذب ذلك الكلام اللفظي الذي يستند اليه تعالى والظ ممتنعا من الشرح
ان المدعى امتناعه لا مجرد عدم وقوعه ثم لا يخفى ان كون كلامه تعالى مشتملا
على كلام نفسي مما يستفاد من السمع عندهم فان الدليل عليه هو اجماع
الانبياء والتواتر منهم كما سبق في الشرح والسمع قد دل على صدقه بدون
حاجة الى اثبات الكلام النفسي على ان المتواتر منهم هو انه تعالى متكلم و
اطلاق هذا القول منهم دليل الكلام النفسي ومن المعلوم ان هذا القول
منهم ان كان من تلقاء انفسهم غير مستند الى الوحي لم يكن فيه دليل
لجواز الخطا عليهم فيما لم يستند الى الوحي وفاقا وانما الخلاف في
وجوب استناد اقوالهم عموما الى الوحي وان كان من الوحي توقف
الاستدلال به على صدق كلامه تعالى وهو دور فان قلت لعل صدق
هذه الالفاظ التي يستدل بها على ثبوت الكلام النفسي ثابت باجماع
الانبياء الذين ثبت صدقهم بدلالة المعجزات وصدق غيره ثابت
بهذا الدليل نعم يلزم ان لا يمكن الاستدلال على الكلام النفسي بمعونة
هذا الدليل وهو غير مضر اذ في الدليل الاخر غنية عنه قلنا الظاهر
هذه الدلائل كلها واردة على دعوى واحدة فلما كان مدلول الدليل
الثالث علما كان الاول ايضا كذلك بمجرد ما ذكرناه والتزام كون الدليل
الثالث يدل على الزائد على دعوى هذا المبحث بعيد وههنا شيء اخر وهو
ان الكذب في الكلام اللفظي واقع البتة لتضمنه الاكاذيب على سبيل الحكاية

وقد تقرر عندهم ان الكلام النفسي هو المدلول المطابقي للكلام اللفظي
فوجب قيام الكذب بذاته لكونه جزء الكلام النفسي القائم بذاته و
الا لزم ان لا يكون العارض بمعنى القائم عارضا بتمامه هف ولو
قيل بان الكلام النفسي ليس مدلولا مطابقيا للفظي بل هو مدلول
التزامي له فمع كونه خلاف ما صرح به يهدم بنيان اصل الدليل
لان مدلول الكلام اللفظي الكاذب التزاما لا يكون نقصا البتة و
الا لزم ان يكون العلم بالكاذب العالم وكذا الارادة نقصا فان
كلا منهما مدلول الكلام اللفظي الكاذب التزاما اما الاول فلان
علمه تعالى بذلك الكاذب لازم واما الثاني فلان الحوادث باجمعها
واجبة الاستناد الى ارادته بناء على قاعدة خلق الاعمال واذا ثبت
ان قيام المعنى الكاذب بذاته واجب فمن اين يلزم ان كذب القائم
بذاته تعالى اذا كان محكيا له لا يكون نقصا واذا كان على غير هذا
الوجه يكون نقصا فان الكذب ان كان نقصا امتنع قيامه به تعالى
على اي وجه كان وان لم يكن نقصا لم يكن محذور في قيامه بذاته
نعم لو لم نقل ان الكذب نقص بل انه فعل قبيح ظهر الفرق فان التكلم
بالكذب والقائل هو القبيح دون حكايته فان قيل اللازم ان لا
يكون صفته صفة نقص واما ان لا يكون ما يحصل اليه صفته ما يعد
نقصا فهو ممنوع فربما لا يكون المركب من النقص نقصا وكذا المنحل
اليه قلنا هذا مع انه ظاهر البطلان لا يثبت المدعى على تقديره فان اللازم

من كذب الكلام اللفظي ليس الا لتضمن الكلام النفسي له واما
كون كلام النفسي بتمامه كاذبا فلا فان الكلام النفسي غير منحصر في
مدلول الكاذب منه فان التصور والاخبار وزوال ذلك الكذب هذا
مبني على ما ذهب اليه الاشاعرة من وحدة الكلام النفسي والا فلا
مانع من ان يقوم بذات شيء واحد معنيان احدهما صادق والاخر
كاذب اذ لا يلزم اجتماع الصدق والكذب المتقابلين في موضوع
واحد واما الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به
والاخبار عن الشيء لا على ما هو به فلا يتقابلان بشيء من اقسام
التقابل فعلى هذا لم يكن للمستدل حاجة الى هذه المقدمات التي تطرق
اليه المنع بل كفى ان يقول لو اتصف بالكذب لزم ان لا يتصف بالصدق
اصلا مع انا علمنا انه تعالى اخبر بالصدق في كلامه كاثبات التوحيد و
العلم والقدرة وغيره ولا يتوهم ان هذا يتوقف على ثبوت ان هذه كلامه
وهو انما يعلم بالمعجزة واجماع الانبياء وهو دليل مستقل على صدقه
ولا يحتاج فيه الى اخذ مقدمة اخرى ولهذا احتيج الى ان لا يؤخذ فيه
غير المقدمات العقلية لانا نقول دلالة المعجزة اولا انما هي على كونه
كلامه تعالى واما انه صادق فلو دل عليه فانما هي ثانيا فلو اخذنا فيه هذا
القدر لم يلزم جعل الدليل الثاني جزءا للدليل الاول على ان كلامه
النازل على نبينا عليه السلام لكونه معجزا يدل على كونه كلامه تعالى فلو اخذنا
كونه كلامه لم يحتج الى امر زائد على حال الكلام ومقدمة اجنبية عن موضع

فضلا
الكلام اللفظي
عن ان يكون منحصرا
في مدلوله

البحث وايضا يمكن ان يق قد ادعيتم ان كل من علم لشيء فيمكن ان يخبر عنه
وكلامنا في انه لا حاجة الى هذه الكلية بل ندعي ان امتناع اخبار من علم
الاشياء كلها بشيء منها خلاف البديهة وهذه المقدمة اظهر مما ادعيتم
وايضا على تقدير اخباره تعالى بالصدق ثانيا اما ان يكون الكلام النفسي
الذي هو مدلوله حادثا او قديما فان قلنا انه حادث لزم حدوث
كلامه تعالى وهو باطل وايضا يلزم ان يتعدد كلامه تعالى فوجب دفعا للتعدد
الاخير ان يزول الكلام القديم حتى يكون ذلك الكلام الحادث مكانه
لامتناع اتحاد الحادث مع القديم وان قلنا انه قديم لزم تعدد الكلامين
او اجتماع الصدق والكذب المتقابلين او خلاف ما فرض من تحقق
الكلام الكاذب القديم ولم يلزم زوال القديم بالعدم الطاري مع
على ما قررنا ظهر ان فرض الصدق انما يحتاج اليه لابطال الاحتمال
القدم ولا حاجة فيه الى فرض كون الصدق مقابلا لذلك الكذب
بل الصدق المقابل للكذب مط كاف وايضا ظهر ان مآ محذور الاخر
هو حدوث الكلام النفسي وبطلانه اتفاقي عندهم وواضح اللزوم بعد
ابطال الشق الاخر فتركه وذكر محذور زوال القديم مع ان بطلانه
مما يرد عليه المنع كما ذكر سابقا في الشرح غير جيد فان قيل لو لم نفرض
كون الصدق مقابلا لذلك الكذب لم يتم الدليل لجواز كذب المعنى الواحد
النفسي باعتبار تضمنه قضية واحدة وصدقه باعتبار تضمنه قضية اخرى
قلنا هذا الوهم لو ورد على هذا الدليل سواء قيد الصدق بذلك القيد اولا

لان القضية الموصوفة بالصدق غير الموصوفة بالكذب لان المفروض
ان المعنى الكاذب كان قائما به تعالى وانه اوجد اللفظ الصادق ثانيا
والثاني غير الاول البتة وليس المقصود دعوى الضرورة في انه تعالى او
كل من علم شيئا متمكن من جعل الكاذب صادقا لاستحالته ضرورة
واتفاقا قال الش كان رجوعا الى الوجه الاول اقول فيه نظر فان
كونه نقصا في الوجه الاول جزء الدليل ولا يتم بدونه بخلاف الثاني
فان حديث النقص اذا اخذ في دفع النقض لا يكون جزءا من الدليل
لان المقدمة الماخوذة في الدليل وهو امكان الاخبار عما علم به المخبر حقا
وصدقا لا يتوقف العلم به على العلم بكون الكذب نقصا وغيرها من
المقدمات لا يحتاج اليها قطعا فلا يكون جزءا من الدليل الثاني و
ان احتيج اليه في دفع النقض وايضا يجب ان يدعى كون الكذب نقصا
في الدليل الاول على وجه القطع والا لكان استدلالا بالاحتمال
وهو بط بخلاف حديث النقص في الدليل الثاني فانه يكفي فيه التجويز
البحث لكونه دفعا للنقض ولا يحتاج فيه الى دعوى الجزم وانما يحتاج
الى دعوى عدم النقص في الصدق وهو غير المقدمة الماخوذة في الدليل
اعني كون الكذب نقصا قوله لا خفاء عليك ما فيه من المنع لا يخفى ان
المنع المجرد على هذا الدليل مشترك بينه وبين الاصل وانما يتوجه على
تقدير ابداء الفرق بينهما وهو حديث النقص وعدمه وقد ذكره الشارح
ودفعه فهذا المنع الذي اشار اليه لا توجه له اصلا قوله وتفصيل اجزائه

في هذا الوجه ان يتم ايضا فان قلت لو اجرى هذا الدليل في اللفظي يتوجه
ان يتم على تقدير قدم كذب الكلام النفسي انما يلزم امتناع الصدق
للزوم حدوث الكلام النفسي الصادق وتعدد كلامه النفسي لا زوال
القديم قلت قد عرفت انه امر لازم على اصل الدليل ولا دخل له في جريانه
في الكلام اللفظي قال الشارح فلان يجوز واحدوث صفة اللفظي لو توهم
كلام ان تقدير قدم الكلام كذب اللفظي يجعل الدليل تاما وليس كذلك
فان صدق الكلام اللفظي لا يتوقف على زوال كذب الكلام اللفظي
الاول ولا يمكن ذلك ما ذكرنا سابقا من بناء الكلام على وحدة الكلام
فان كلامه اللفظي لم يقل احد بوحدته قال الشارح اجماع العلماء الخ علم
انهم اختلفوا في حصول النتيجة بعد الدليل فذهب بعضهم الى ان
حصولها بعده واجب عقلا وذهب الاشاعرة الى انه واجب عادة
بمعنى ان عادته تعالى جرت بافاضته عقيب حصول الدليل وقد كان
يمكن ان لا يحصل العلم بها بعده وان كان الدليل وصدق مقدماته
ملزوما لصدق النتيجة ثم انهم اختلفوا بعد اتفاقهم على ان العلم بالنتيجة
يحصل بعد العلم بحصول ملزومها العقلي اما عقلا او عادة
في انه هل يحصل بعد العلم بملزومها العادي العلم او الحاصل بعده الظن
والمراد بالملزوم العادي ما يتكرر حصول اللازم بعده ويعتاد
ولا يتخلف عنه اصلا وان كان امكان تخلفه معلوما وكذلك الكلام
في الضروريات العادية كعدم قلب الجبل الفلاني ذهبا وعدم كون

زيد

زيد المتكلم ملكا الى غير ذلك اذا تمهد هذا فنقول على تقدير القول
بالحسن والقبح العقليين تكون المعجزة وظهورها ملزوما عقليا
لصدق من ظهرت في يده لقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب واما
على تقدير عدم ذلك القول فلا بل غاية ما في الباب ان يكون ملزوما
عاديا فافادتها العلم انما يكون من قبيل افادة العاديات لا العقليات
وقد تقرر ان افادتها العلم موقوف على العلم بالعادة ولولاه لم
يحصل العلم اصلا ولم يقل احد بان ما لا يكون ملزوما عقليا ولم يعلم
العادة فيه يفيد العلم فعلى هذا اشكل الامر في معجزة النبي الاول و
كيفية دلالتها فانها ليست ملزوما عقلا ولا ما علم العادة فيه فان
قلت دلالة المعجزة على الصدق تحقيقها ان العادة يتصور على وجهين
في بادي الراي احدهما ان يتكرر الصدق ويعلم تحققه مقارنا
لاظهار المعجزة فيكون المعجزة ملزوما عادة للصدق ومن المعلوم ان
الصدق في دعوى النبوة ليس مما يعلم بغير المعجزة من الحس والعقل
حتى يعلم مقارنته لها بهذا الطريق من دون حاجة الى دلالة المعجزة
فهذا الطريق لا يتاتى في دلالة المعجزة وثانيهما ان يتكرر تخلف
ظهور المعجزة عن دعوى الكاذب التي علم كذبها اما في دعوى النبوة
او غيرها من الدعاوى ويعلم الكذب في دعوى النبوة بانتفاء
شرائطها من طهارة المولد وشبهها او بوجود الموانع كالمنفرات
وغيرها فيكون الكذب ملزوما عادة لانتفاء المعجزة فوجود المعجزة

على هذا يدل على صدق المدعى ضرورة دلالة انتفاء اللازم على
انتفاء الملزوم نعم يتوقف دلالة المعجزة على تكرر الدعاوى الكاذبة
والاتيان بدونه قلت تحقق الدعاوى الكاذبة قبيح وتحقق توقيف النبوة
ودلائلها على امر قبيح بعيد الا ان هذا الاتيان الا على مذهب
المعتزلة دون الاشاعرة النافين للحسن والقبح وايضا يتوقف على
ان يتكرر الدعاوى الكاذبة بدون النبوة وخلو ذلك الزمان عن نبي
بعيد نعم ربما كان الزمان خاليا عن نبي اكتفاء بالنبي السابق و
دلائل نبوته لا يتصور سبق النبي على انه يلزم ان لا يكون الله تعالى
قادرا في زمان تكرر الدعاوى الكاذبة على ارسال الرسل واظهار
حججهم وفيه ما فيه من الشناعة ثم لا يخفى ان العلم بكذب دعوى النبوة
بانتفاء الشرط او وجود المانع مما لا يتصور فان هذا الاشتراط
والمنع انما يعلم بالحسن والقبح العقليين وعلى تقدير انتفائه لا سبيل
الى العلم به فان غاية الامر ان يكون ارسال فاقد الشرط او واجد
المانع قبيحا ولا وجه لكون المنفر مثل الجذام والبرص وشبههما
من الامراض المنفرة والاخلاق الذميمة مانعا من الارسال الا
انه قبيح من الحكيم ان يرسل من يكون موصوفا بالصفات المذكورة
والتعلل بمناقضته للغرض فان الغرض من الارسال اتباع
الناس للرسول والصفات المنفرة تضاد الاتباع وينافيه فلكان
الفساد فان الكلام في مناقضة الغرض كالكلام في اصل الارسال
لمن

لمن اتصف بالمنفر من انه غير قبيح فلا مانع من فعله والاتيان بالفعل لا
ينافي المطلوب ولا يحصل منه وعليه فقس الكلام في فاقد الشرائط ولا
يجدي تفسير كون دلالة المعجزة عادية بانه مما اجرى الله تعالى عادته
بخلق العلم عقيب مشاهدتها على ما في المواقف فان جميع العلوم
عندهم عادية بهذا المعنى والكلام في العلم العادي بالمعنى الاخص
وانه مما يتوقف على العلم بالعادة في المعلوم اتفاقا وليس وقوع
العادة المذكورة في العلم مغنيا عن العلم بالعادة في المعلوم اذ العادة
جارية بعدم افادة ما ليس ملزوما عاديا ولا عقليا للشيء العلم به
وبهذا الطريق علمنا ان المشركين لم يجزموا بكذب النبي وان الملك
لم يعلم بخيانة امينه الفلاني ولو اتهم هذا الامين وتضجر واعتذر عن
اظهاره الحزن والخوف بانه لعل السلطان علم عن الفعل الكذا الذي
اخذت واسات اليه مع انه ليس ملزوما للخيانة والاساءة اذ يجوز
ان يخلق الله فيه العلم بهما عقيب رؤيته وان لم يكن ملزوما لهما
او لو الالباب ولاموه باقصى ما يمكن به اللوم واشده هذا فان قيل
الواجب ان يكون دليل العلم ملزوما عادة في الواقع بحيث لا يتخلف
عن المعلوم والمدلول واما ان يكون هذا التكرير والدوران معلوما
قبل الاستدلال وكون العلم به شرطا للانتقال من الدليل الى المدلول
فممنوع قلنا لعل هذا مكابرة ومحاذة من العقل فان العقل يحكم بديهة
بان من لم يعلم اللزوم بين الامرين باحد الوجوه لا يعلم باحدهما الحكم

على ان الكلام السابق يعود فيه ايضا فان من لا عهد له لشرب السقمونيا
ولا تجربة له اذا شرب السقمونيا عند اصحابه المماثلين له فى عدم
العهد بشرب ذلك واظهر الجزع من تاثيره وخاصيته مدعيا العلم
بترتب الاثر المخصوص على شربه لتوجه منهم اشد اللوم والتوبيخ عليه و
ههنا شئ آخر وهو ان دلالة المعجزة على ان قائله صادق فى ادعائه
وهو انه رسول من يدعى انه ارسله وليس دعواه مختلفة مفتراة واما
ان خبره صادق بمعنى انه مطابق للواقع فلا كما يلوح اليه التمثيل الذى سيجئ
فى الشرح من حكاية الملك ورسوله واحتجاجه بانه يقوم ويقعد على
سريره ثلث مرات وفعل الملك ذلك موافقا لدعواه فانه انما
يفيد العلم عادة بكونه صادقا فى دعوى رسالته واما ان ما يقول
المرسل فى نفسه او من جانب من ارسله فهو مطابق للواقع فلا فصدق
النبى فى انه تعالى صادق اما لانه قال من قبل الله تعالى فلا وروداما
من قبل نفسه فلم يثبت صدقه فى غير الخبر الذى ذكرناه وايضا قد روى
تصويب الصحابة وتصديقهم للنبى فى اقواله وافعاله مشروطا بكونه
من قبل الله تعالى وانهم رددوا امره بانه ان كان من قبل الله فصدقنا
وامتثلنا وان كان من عندك فهو مما ينبغى التامل فيه لان فيه كذا او كذا
وان النبى كان يجتهد وقد كان يصيب وقد يخطى ويرجع الى راى
غيره كما انه رجع الى راى الحباب فى المنزل ببدر ورجع الى قول الاصحاب
فى رد التزام الاتاوة للاحزاب ورجع عن النهى عن تابير النخل الى

رايهم وكان يرجع الى قول عمر بن الخطاب كثيرا فقد علم ان صدق كلامه
من قبل نفسه غير معلوم بالمعجزة وكل ذلك قد رواه الجمهور واستدلوا
به على المطالب الكلامية والاصولية ثم ان قول الشارح اجماع العلماء وضعه
فى التمسك الى اجماع الانبياء مستدرك لا طائل تحته اذ لا يمكن التمسك
فى هذا المطلب باجماعهم فتامل فان قلت يرد على الشارح ان اثبات
صدقه بالمعجزة يتوقف على اثبات كلامه تعالى لان عمدة المعجزات هو
كلامه تعالى فاثبات صدقه تعالى يتوقف على العلم بان له تعالى كلاما والتزام
ان صدقه تعالى لا يعلم بهذه المعجزة ما لم يظهر معجزة اخرى فيه ما فيه قلت
لعل مراده انه لا يتوقف دلالة المعجزة على ثبوت كلامه تعالى بدليل اخر فان كلامه
لكونه معجزا يدل على انه فعله تعالى وفيه ان كونه معجزا لا يدل على انه فعله
بل انما يعلم كونه فعله تعالى بما تقرر عندهم من ان لا مؤثر فى الوجود الا
الله تعالى كما سبق الاشارة اليه بل الصواب فى الجواب بعد القواعد
ان اللازم هو العلم بانه فعله لا انه كلامه فان كلام كل احد من فعله تعالى
وليس كلامه وانما هو كلام هذا الشخص فلا يتوقف اذن دلالة المعجزة
ولا كونه تعالى صادقا على ثبوت الكلام له تعالى من حيث انه كلامه
لان البقاء ليس من السلوب والاضافات اى يريد ان مبدا الاشتقاق
يجب ان يكون قائما بالمشتق له الا فى السلوب والاضافات فان
الاشتراط كاف فيه عندهم ولا يسمى ذلك قياما او الوجوب ليس من الصفات
وان كان زائدا على الذات فيعد صدق المشتق من البقاء عليه تعالى

يجب ان نقول انه ليس من السلوب والاضافات حتى يكون قائما بها
وان يغاير الوجود حتى يكون صفة فاثبات مغايرته للوجود لاثبات المدعى
لا لان المدعى وفيه ان انحصار الانتزاع في السلوب والاضافات ورد
غير م لجواز ان يكون هناك معنى اخر منتزع من ذات الواجب تعالى ولا
يكون من الوجودات الخارجية فلا يثبت المط قوله وان اراد به نفي الزيادة
على الوجود الانتزاعي اه اقول نفي زيادته على الوجود ليس مسئلة مختلفا فيها
فحمله عليه لا وجه له وعلى تقدير كونه مرادا لا يلزم ان يحمل على نفي الزيادة
بالذات بل يمكن ان يحمل على نفي الزيادة بمعنى كونه صفة زائدة عليه بحسب
الخارج وفيه ان كونه كذلك مما لا يحتمل اذ الوجود من الامور الاعتبارية
فكيف يحتمل كونه صفة موجودة حتى يحتاج الى نفيه ويمكن ان يق
ذهب بعضهم الى ان الوجود موجود فلعل هذا النفي بالنظر الى ما ذهب
اليه ذلك البعض ثم ان البقاء كما يمكن تفسيره بالوجود المستمر كذلك يمكن تفسيره
باستمرار الوجود ومن البين انه صفة للوجود ومغايرته بالذات
لما امكن ان يكون مغايرا بالذات كما امكن ان يكون مغايرا بالاعتبار
ففيه بناء على التفسير الاول يرجع الى امر لفظي هو تفسير البقاء
بذلك التفسير دون التفسير الاخر وهو كما ترى فالصواب على هذا
التقدير هو الحمل على ما ذكرنا قوله لعل المراد منه ان البقاء صفة للوجود
او يمكن ان يكون مراده بذلك الاشارة الى ان البقاء قد عرفت انه
على ما فسرناه ليس زائدا على الوجود فهو عينه وانما يغايره اعتبارا

والصفة تغاير الوجود بالذات فهذه المغايرة لا تكون فيما نحن بصدده
فلعل تفسيره باستمرار الوجود حتى يكون امرا مغايرا للوجود فيصح كونه
صفة وانت خبير بان صفة الوجود لا يحتمل ان يكون صفة زائدة على
الذات بالمعنى المقصود كما ان الوجود كذلك لان صفة الوجود لا تكون صفة
للذات حقيقة ولا يمكن ان يكون امرا عينيا ويحتمل ان يكون مراده ان
مقصود المستدل هو زيادة البقاء على الوجود ومغايرته اياه بالذات
ولا يريد ازيد من ذلك وفائدته ترويج الزام حكم الدليل في جواب النقض
فانه لما كان المدعى ذلك امكن الزام مثله في الحدوث واما لا يمكن
الزام الحكم لو كان المراد ان البقاء صفة عينية وفيه ان ذلك وقع في
الدليل ومقدمة من مقدماته والمدعى اثبات انه صفة زائدة على الذات
والنقض للدليل انما هو بجميع مقدماته باعتبار اصل الدعوى قوله
ولقائل ان يقول ان الحدوث صفة للوجود قد يوجه بان مراده انا نلتزم
ان الحدوث ايض صفة زائدة على الذات كما في البقاء بعينه لانه عبارة
عن مسبوقية الوجود بالعدم لا عن الوجود المسبوق حتى لا يكون مغايرا
له ولا عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون كذلك ايض وفيه نظر
اما اولا فلما عرفت ان النقض باعتبار تمام الدليل والمقصود لزوم كونه
صفة عينية زائدة على الذات كما زعموا في البقاء واما ثانيا فلانا سلمنا
ان النقض باعتبار دليل مغايرة البقاء للوجود لكن الزام ان الحدوث
عبارة عن مسبوقية الوجود لا عن الوجود المسبوق لا يغني شيئا اذ له

ان ينقض الدليل بالحدوث بهذا المعنى لا بالمعنى الذى ذكرتم وان نوقش
فى لفظ الحدوث بدلناه بالخروج من العدم الى الوجود فيتم النقض
ويحتمل ان يكون مراده ان الحدوث عبارة عن المسبوقية المذكورة وهو
صادق على الوجود حين البقاء ايضا فيحصل الوجود بعده ثم وفيه ان المراد
النقض بالوجود بخروج من العدم الى الوجود فانه ليس صفة حقيقية مع
جريان الدليل المذكور بجميع مقدماته فيه سواء سمى ذلك حدوثا او لا فلا
وجه لكلامه رحمه الله قال الشارح وحاصل ان البقاء اذا ثبت جريان الاستدلال
ان يفسره باستمرار الوجود وان نوقش فى صدق المشتق صح عليه لانه لا
يصدق عليه الا على سبيل الوصف بحال المتعلق فله اذا فسره باستمرار
الذات من حيث الوجود وهو معنى غير الحصول فان استمرار الذات يمكن
ان يكون من حيث العدم ايضا ففى الاستمرار معنى مشترك يعتبر تقييده
الحصول وبعينه وبهذا القدر يحصل مقصوده وهو اثبات صفة زائدة
غير السبعة ولا غرض له فى ان يكون معنى حقيقة البقاء او مجازا بالنفى
البقاء اولا رضا مساويا فالحق فى المنع ما ذكرناه قوله ولا يخفى عليك الخ
ان كلام المص ليس الا فى ان الدليل على زيادة البقاء وعدمها كما
اعترف به جار فى زيادة السرمدية وعدمها فلا مزية فى مثل هذا الاعتراض
على مثل هذا الشرح وايضا لاحد ان يقول من اين علم ان المص اراد بقوله
ونفى الزائد نفى زيادة السرمدية فلعله اراد به نفى زيادة البقاء بل قد يقال
انه سهو لما نفى مطلق الزائد بلا تقييد فلعله اشار الى نفى الصفات الزائدة

باسرها

باسرها وفيه نظر فان المص سيصرح عن قريب بان الصفات الزائدة
منفية فحمل هذا الكلام على ذلك المعنى يوجب التكرار فى المتن فالانسب
حمله على هذا المعنى الذى حمله الشارح واما افراده بالذكر فلزيادة مناسبته
بالمقام قال الشارح ولا معنى لذلك سوى الوجود الخ فيه نظر لان الاستمرار
الوجود غير الوجود المستمر بحسب المفهوم ولما اشرنا اليه من ان الاستمرار
مشترك بين الوجود والعدم فباضافته الى الوجود لا يكون عين الوجود
فان اريد بذلك انه ليس له هوية زائدة على الوجود ولو كان من الصفات
الزائدة لكان له هوية غير الوجود لكان تعسفا فان الهوية منفية عنه
سواء كان عين الوجود او غيره فتخصيص نفى الهوية عنه بالهوية المغايرة
ضايع مع انه ينبغى ان ينفى عنه الهوية المتحدة مع الوجود ايضا بان الوجود
لا هوية له وفى البين ان هذا التفصيل ركيك جدا فكان الصواب ان يقال
استمرار الوجود امر انتزاعى وليس بموجود حقيقى بالبديهة قال الشارح لما كان
واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته الخ يرد عليه ان استناد البقاء
الى الذات على سبيل الاستقلال لا ينافى زيادة البقاء اذ لم يفرض ان
البقاء علة الوجود فى شىء من الزمان فى هذا الوجه وانما يفرض ذلك
فى الوجه الذى سيذكره فالبقاء هو نفس الوجود المستمر او استمرار
الوجود فغايته ما يلزم ان يكون استمرار وجوده عين ذاته ولا محذور فيه
ليس استمرار الوجود شيئا يكون سببا لاتصاف الذات بالوجود والبقاء
بل هو نفس الاتصاف بهما كما قيل ان الوجود نفس الوجود لا ما به الوجود

ولو كان الامر كما زعمه المستدل لزم ان يكون الوجود من اسباب الموجودية
فكان وجود كل ممكن داخلا فى سلسلة اسبابه وعلله وبطل تحقق العلة
التامة البسيطة والجواب ان ما ذكرتم انما يتم لو كان البقاء من الامور
الاعتبارية واما على تقدير وجوده فى الخارج فلا ضرورة ان ثبوت
الصفة العينية فى نفسها مقدم بالذات على اتصاف الموصوف بها
فيكون ذات الواجب تعالى فى وجوده ثانيا اى فى كونه موجودا او اتصافه
به او اتصافه باستمرار الوجود مفتقرا الى البقاء الذى هو موجود غير
ذاته تعالى وفيه ايضا نظر لان صفة البقاء على تقدير وجوده مستند
الى ذاته تعالى والواسطة المستندة الى الذات لا يقدح فى الوجوب الذاتى
كما هو المشهور وسبق اليه اشارة فى بحث الاولوية [illegible] وجود
الذات الى صفة البقاء التى هى واسطة مستندة الى الذات لا يقدح
فى الوجوب الذاتى والحق ان استناد الموجود ابتداء واستمرارا الى
الذات بواسطة او بلا واسطة صح لان ما يستند اليه الوجود بالذات
يجب ان يكون موجودا سابقا بالذات على الوجود المستند ومجامعا
معه فيكون الذات موجودا بوجود [illegible] وهذا غير ما ذكره
ويمكن حمله عليه بان يقال مراده ان البقاء يمكن استناده الى الذات
للزوم المحذور المذكور فيكون مستندا الى غيره واستناد وجود الذات
الى غيره المستند الى غيره ايضا صح فحذف الاول لظهوره وذكر الثانى
لكن لما كان مذهب القائلين بزيادة البقاء استناد الصفات الزائدة

مستندا الى الذات كان تعكيس الامر اولى ثم اعلم ان المراد فى هذا المقام
هو عدم زيادة البقاء على الذات بان يكون من الصفات الزائدة على
الذات ومن الموجودات العينية فلا وجه لما قاله المحشى من ان بعض
الدلائل لا يدل الا على عدم الزيادة على الوجود لا على الذات ومما ينبغى
ان ينبه عليه ان هذا الدليل لا يتوقف على تفسير البقاء بالوجود فى
الزمان الثانى او باستمرار الوجود ولا على ادعاء ان احدهما عين
الاخر فان الوجوب الذاتى يستلزم ان يكون الواجب باقيا بذاته
مستمر الوجود ازلا وابدا او مستغنيا فى ذلك عن غيره سواء كان البقاء
عين الوجود او غيره [illegible] الى غيره تعالى لكن
ما [illegible] والدوام او ما شئت
فتدبر [illegible] اثبات
لا يحتاج الى ما [illegible] البقاء
بوجوده العينى [illegible] وان لم
يكن معللا به [illegible]
يكن عينا البقاء [illegible]
كون البقاء ذاتيا [illegible]
ذاتيا فيما يتوهم فى [illegible]
لوجود فى الزمان الثانى [illegible]
يعلل بها الوجود فى الزمان [illegible]

اى وان لم يكن الدليل [illegible] البقاء الذى [illegible] الوجود معللا [illegible] او عينا [illegible] معللا به [illegible] الخصوصية [illegible] بالبيان المذكور

بنفس الوجود وثانيا على تفسيره بعلة الوجود توهم فاسد وتفسيره
ثانيا انما هو في مقابلة عدم اعتبار علية الوجود في تفسيره ولا يقتضي
ان يكون المقابلة بينهما باعتبار العينية وعدمها بل باعتبار العلية
وعدمها قال الشارح واذا فسر البقاء بصفة يعلل بها تفسير البقاء بهذا
المعنى يستدعي المسند بدون ضميمة زيادة البقاء لان تعليل الوجود
بها مما اعتبر في مفهومها سواء قيل بزيادتها او لا واحتمال ان يكون
على تقدير كونه انتزاعيا ذاتيا يستدعي ذاتيا اخر مشترك كما علم
من كلام صاحب الصحايف فالاستدلال بلزوم المسند صح
على عدم الزيادة لا وجه له لعدم مدخلية الزيادة في هذه المسندة
لانه كما يعتبر في مفهوم التعليل على هذا التقدير كذلك يعتبر فيه كونه
صفة والمراد بالصفة الزائدة فكما يلزم المسند من التعليل كذلك
يلزم من كونها صفة لانا نقول المسند اللازم من التعليل لا دخل
فيه للزيادة واللازم من كونها صفة بالمعنى الذي ذكرتم ليس بالظهر
كما ادعيتم بل هو عين الاول وانما يكون اظهر لاعتبار التعليل صريحا
في هذا التفسير واستغنائه عن التوجيهات التي اشرنا اليه قال
الشارح ورد بان افتقاره في الوجود الى غير لما اشرنا اليه من ان الاستناد
الى المستند الى الذات لا ينافي الوجوب فالصواب في دفع الايراد
ما يستفاد مما ذكرناه سابقا من ان تعليل الوجود بالذات مع قطع النظر
وغيرها غير معقول وما اورد عليه الشارح منظور فيه اما اولا فلان هذا

نظم

الكلام لا يحتاج الى ان يكون البقاء عين الوجود لما عرفت ان تعليل
كونه تعالى باقيا ومستمرا يستدعي ان كونه موجودا ومتصفا بالوجود
ايضا معللا به ضرورة ان الاتصاف بالوجود في الزمان الثاني
اذا تم وحصل لم يحتج الى امر سوى الوجود وعلله في الاتصاف بالبقاء
فلولا ان البقاء من علل الوجود لم يكن من علل الاتصاف
بالبقاء وقد عرفت امكان التوجيه بوجه آخر هذا على تقدير ان يكون
نظر الشارح الى اصل هذا الوجه الذي لم يوجد فيه تفسير البقاء بالمعنى
المذكور واما على تقدير الاخذ المذكور فلا وجه للكلام اصلا واما
ثانيا فلان الوجه الاول كما عرفت موقوف على ان يدعي كون الوجود
غير زايد على الذات اذ المدعى ليس كونه عين الوجود بل عدم زيادته
على الذات فلا يتم المقصود بمجرد كونه عين الوجود بل يحتاج الى ان يدعي
ان الوجود عين الذات وليس زائدا عليه حتى يتم المقصود وهو لا يحتاج
الى ذلك بل يتم المقصود على تقدير كون الوجود زائدا عليه تعالى ايضا فان
هذا الدليل يستلزم كون وجوده تعالى عينه ويبطل كونه زائدا عليه و
الحاصل ان الوجه الاول موقوف على ان يثبت عدم زيادة الوجود
بدليل من خارج وهذا لا يحتاج اليه بل يكفي هو في اثباته ايضا قال الشارح
بل انفي تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف كان لم يحتج الموقف
فان ما ذكره هو ان يفتقر البقاء الى الذات بدون افتقار الذات
اليه والمراد بالمعية المذكورة فيه هو المعية الزمانية وانما قال في ذلك

شرح المقاصد واعتمد عليه في النقل والاعتراض وفيه قصور من
وجهين اخرين احدهما ان هذا احتمال لا اخر هو ما ذكرنا انه مراد صاحب
المواقف ولا وجه لاهماله مع انه اظهر مما يتبادر اليه الوهم وثانيهما
ان ما ذكره ونسبه الى صاحب المواقف ط لما نبهنا عليه من ان احتياج
الذات اليها في الاتصاف بالصفة العينية اليها ضروري وهو مستلزم
لاحتياج الذات في وجوده بتقريب ما سبق ذكره فكان عليه ان
ينظمه في سلك ما يرد على ما نقله عن صاحب المواقف بزعمه وبهذا
يعلم الجواب عما ذكره صاحب المواقف ايضا وان وروده على هذا
الاحتمال لا يصح عند الشارح في تركه لانه كان ينبغي ح ان يترك ما
ذكره ايضا لاشتراكه بينهما قال الشارح وايضا فيجوز ان يكون الباري
تعالى باقيا ببقاء هو نفسه اقول اللازم من ذلك هو القدح في
دليل زيادة البقاء لا اثبات عدم زيادته فالصواب ايراده نقضا
على الدليل السابق على الزيادة لا ايراده في عداد ادلة عدم الزيادة
وكان الحق في الجواب ان يقال على ما اشرنا اليه ان الاتصاف بالصفة
العينية لا يتصور الا بوجوده في الموصوف عينا وكون الموصوف متصفا
بصفة هي عين الموصوف غير زائد عليه دليل على كونه اعتباريا
غير زائد على الموصوف راسا وهو المط فعلى هذا ينتظم في سلك
سائر الادلة والعجب انه حقق هذا المعنى وادعى البديهة فيه وايده
بنقل كلام القوم في الامور العامة واهمله ههنا قال في المواقف صاحب

ان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان
الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات واخرى بانه معنى تعلل
به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين للنافين واشار
به الى الدليل الرابع المذكور في الشرح بنفي المعنى الاول من معنى
البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفي
الثاني لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود في الزمان الثاني
لا يلزم ان يكون له بقاء اخر والوجه الثاني واشار به الى الدليل الثالث
المذكور في الشرح بنفي المعنى الثاني دون الاول اذ لا يلزم من استمرار
الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء
الذي هو الاستمرار انتهى كلامه موافقا لما شرحه المحقق الشريف اقول
فيه بحث اما اولا فلان البقاء عند من فسره بالمعنى الثاني ليس اخص
من المعنى الاول ولم يريد وابذلك انه ربما كان الشيء مستمر الوجود
ولم يكن باقيا فان ذلك يوجب ان يكونوا احدثوا اصطلاحا جديدا
في معنى البقاء وليس في ذلك فائدة يعتد بها واقاموا الدليل
على ان الواجب مما يحقق في شانه معنى غير استمرار الوجود ولما
يعلل به الوجود امر صعب ومن حرط القتاد وفي الدلائل المذكورة
الكتب الكلامية لا ينطبق عليه فكان الواجب ان ينقلوا انهم دلوا
عليه بما يناسبه بل الظاهر ان البقاء بالمعنى المعروف بينهم الشامل لكل
الوجه يلزمه عندهم ان يعلل به ضرورة بهذا اللازم واما ثانيا فلان

البقاء الذي هو صفة للذات اذا كان معنى يعلل به الذات الواجب
الوجود كان المعنى القائم بالذات الذي هو صفة قائمة بالغير ويجري
مجرى العرض ومن جملة الممكنات بالاحتياج الى مثله والتعليل به اولى
واحرى وهل من يفر من لزوم التسلسل في البقاء ويلتجي الى التعليل
الذات به دون الصفة الا كالمستغيث بالرمضاء من النار ويمكن الجواب
وتدفعه بان استغناء الصفة مطلقا واحتياج الذات الواجب الوجود باطل
بالبديهة واما احتياج الذات الى شيء بوجه لا يحتاج الصفة اليها على
ذلك الوجه كالذات المركبة يحتاج الى المادة والصورة والى كونهما
جزئين له ولا يحتاج صفتها اليه فليس بمستنكر والبقاء من هذا القبيل
فان الذات يحتاج اليه بان يتصف به والبقاء لا يلزم ان يحتاج اليه
على هذا النحو من الاحتياج نعم احتياج الذات الواجبة الى شيء باطل لكنه
وليس الكلام فيه ولا يمكن اخذه من الدليل الاول بل هو حاصل الدليل
الثاني فان قلت احتياج الصفات الى ما يحتاج اليه الذات ضروري
في الجملة وان لم يكن على النحو الذي يحتاج اليه فلما كان الذات في الاتصاف
بالوجود محتاجا الى وجود البقاء في الخارج لزم احتياج البقاء في
نفسه اليه وهو الدور قلت هذا دليل آخر بعيد من هذا الدليل الذي
مداره على لزوم التسلسل بل حاصل واما ثالثا فلورود المناقشة على ظاهر
قوله لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا لان حدوث
الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن لاستمرار الوجود ولا يحتاج الى

بقاء

بقاء الاستمرار وفيه تامل لان استمرار الوجود انما يحدث في
آن بعد آن الحدوث وفي هذا الآن كما يكون الوجود مستمرا يكون
الاستمرار ايضا مستمرا ضرورة تحقق زمان بين آن الحدوث
وهذا الآن وتحقق استمرار الوجود في الانات المفروضة في ذلك
الزمان فيكون استمرار الوجود متحققا قبل الآن المفروض اولا فيكون
استمرار الوجود مستمرا في ذلك الآن وهذا الكلام يجري في كل آن
يفرض بعد آن الوجود ولا يختص بآن دون آن فيكون استمرار
استمرار الوجود لازما لاستمرار الوجود فيتحقق افراد غير متناهية
للبقاء مترتبة هذا على مذهب نفاة الجزء وعليه يستقيم ظاهر الكلام
واما على اثبات الجزء وتتالي الانات فيمكن حدوث استمرار الوجود
منفكا عن استمرار استمراره في الآن الثاني لان الحدوث فلا يستقيم
ظاهر الكلام لكن يمكن ان يكون مراده ان الاستمرار لو لم يكن مستمرا في
الآن الثالث لم يكن الوجود مستمرا فيجب حدوث بقاء ثان في الآن الثالث
وثالث في الآن الرابع وهكذا ويرد عليه ان التسلسل على الوجه المذكور
ليس بمحال بل هو واقع في الحوادث في جانب الابد اتفاقا من المتكلمين و
الحكماء ويمكن ان يكون المراد بالتسلسل ترتب افراد البقاء لا الى حد يقف
عليه وهذا وان لم يكن تسلسلا محالا لا يجري فيه التطبيق وشبهه الا
انه باطل بالضرورة الوجدانية نعم يبقى الكلام في ان هذا كله خلاف
ظاهر العبارة والامر فيه هين واما رابعا فلان الوجه الثاني انما يقتضي

بحث نفي الشريك

المعنى الثاني اذا اراد وابذلك ان البقاء معنى يعلل به الوجود
بشخصه وهو غير م فلعلهم ارادوا بذلك ان البقاء معنى يعلل به الوجود
بنوعه ويمكن ان يتحقق التعليل به في بقاء الممكنات دون بقاء
الواجب تعالى واما خامسا فلان الاستمرار لو كان زايدا يلزم
احتياج الذات اليه في الوجود على ما فصلناه سابقا من ان وجود
الصفة العينية مما يتوقف عليه الاتصاف بتلك الصفة وما يتوقف
عليه الاتصاف بالبقاء يتوقف عليه الاتصاف بالوجود فحكم البديهة
بان الشيء اذا لم يحتج في وجوده ثانيا الى شيء لم يحتج اليه في بقائه
ايضا قال المصنف رحمه والشريك يمكن ان يق اراد المص بان الوجوب
ينفي الشريك لانه لو كان له شريك في هذا المعنى لكان لمجموع الواجبين
وجود غير وجود الاحاد سواء كان ذلك الوجود عين مجموع الوجودين
او امرا زايدا عليه ولكان هذا الوجود محتاجا الى وجود الاجزاء و
المحتاج الى الغير ممكن محتاج الى المؤثر والمؤثر في الشيء يجب ان يكون
مؤثرا في واحد من اجزائه والا لم يكن مؤثرا في ذلك الشيء وقد
ادعوا الضرورة فيه ولا يمكن التاثير فيما نحن فيه في شيء من الاجزاء
لكون كل من الجزئين واجبا فالشريك يستلزم التاثير فيما لا يمكن
التاثير فيه او امكان ما فرض وجوبه الى غير ذلك من المفاسد فتامل
فيه فان دخول مثل هذا المجموع في الممكن المتساوي الطرفين محل نظر
وقد يستدل عليه بوجوه اخر احدها ان وجوب الوجود يستلزم القدرة

والقوة

والقوة على جميع الممكنات قوة تامة كاملة بحيث يقتدر على ايجاده ودفع
ما يضاده مط وعدم القدرة على هذا الوجه نقص والنقص عليه تع مح
ضرورة بدليل اجماع العقلاء عليها ومن المح عادة اجماعهم على نظري
ولئن لم يكن ضروريا فطري ظ متسق الطريق واضح الدليل واستحالة
اجماعهم على نظري لا يكون كذلك اظهر فنقول ح لو كان في الوجود واجبان
لكانا قويين وقوتهما يستلزم عدم قوتهما لان كل منهما على هذا النحو
يستلزم قوته على دفع الاخر عن ارادة ضد ما يريده نفسه من الممكنات
والمدفوع غير قوي بهذا المعنى الذي ذكرنا انه لازم لسلب النقص
فان قلت هذا انما يتم لو كان ارادة كل منهما للممكن بشرط ارادة الاخر
لضده ممكنا وبالعكس وليس كذلك بل ارادة كل منهما له بشرط ارادة الاخر
لضده ممتنع ونظير ذلك ان ارادة الواجب للممكن بشرط وجود ضده
مح ولا يلزم منه نقص قلت امتناع الارادة بشرط ارادة الاخر هو الامتناع
بالغير من دون امتناع المراد وامتناعه بالغير بمعنى النقص والعجز تعالى
عن ذلك واما امتناع ارادة الشيء بشرط وجود ضده فمن باب امتناع
ارادة المح الذاتي وان كان امتناع الارادة امتناعا بالغير ومثله
غير ملزوم للنقص بخلاف ما نحن فيه فان المراد ممتنع بالغير فان قلت
وجود الشيء كما يمتنع بشرط ضده ونقيضه كذلك يمتنع بشرط ملزوم ضده
ونقيضه والاول امتناع بالذات والثاني امتناع بالغير وكما ان
ارادة الاول هنا مح ولا نقص فيه كذلك ارادة الثاني ضرورة ان امتناع

ارادة احد المتضايفين بشرط انتفاء الاخر لا يعد نقصا وظاهر ان
ارادة ايجاد الممكن بشرط ارادة الاخر له من قبل الثاني فيمتنع ان لا
يكون فيه نقص قلت وجود الممكن اذا قيد واشترط بملزوم نقيضه كان
ممتنعا ولم يتعلق به ارادة ضرورة واما اذا لم يقيد الوجود
بل اطلق فغير ممتنع فيمكن تعلق الارادة به ولو في زمان وجود ملزوم
النقيض بان يدفع الملزوم وان لم يندفع هو من قبل نفسه او من دافع اخر
بخلاف ارادة الاخر فانه لو لم يندفع من قبل نفسه ولم يدفعه دافع
اخر لم يتعلق به الارادة ضرورة فهو مدفوع والا فالاخر مدفوع فصار
حاصل الفرق ان الصانع تعالى قادر على ايجاد احد الضدين في
زمان الضد الاخر بدون حاجة الى واسطة غير مستندة اليه تعالى
هو اي الحاجة الى الواسط المستندة الى الفاعل لا ينافي الاستقلال
والقدرة كما لا ينافي الاحتياج الى الواسط المستندة الى الذات الوجوب
الذاتي على ما مر بخلاف ما نحن فيه فانه احتياج الى واسطة غير مستندة
الى الذات لا يقال لعل انتفاء ارادة الاخر واجب بنفسه فلا تم منافاة
توسط الواجب بالذات بين الفاعل وفعله لاستقلاله واستلزامه
النقص لانا نقول الاولى باطل فان تحقق ارادة الاخر وانتفاؤها
ممكن في نفسه لكنه يمتنع فيما نحن فيه من قبل ذي الارادة وانتفى فيكون
واسطة ممكنة غير صادرة عن الفاعل ولا مستندة اليه واما الثاني
فيما يدعى البداهة في استلزامه النقص وهو غير بعيد وبعد التفصيل
يندفع كثير من الشكوك والشبه ولهذا البرهان تقديرات اقربها
ما ذكرناه وثانيها ان كل من جاء من الانبياء واصحاب الكتب المنزلة انما
ادعى الاستناد الى واحد استند اليه الاخر ولو كان في الوجود واجبان
لكان غير مخبر من قبله بوجوده وحكمه واحتمال ان يكون في الوجود واجب
لم يرسل الى هذا العالم او لا يؤثر ولا يد برايه فيه مع تدبيره ووجود
غيره في عالم اخر او عدمه مما لا يذهب اليه وهم واهم فان الوجوب يقتضي
العلم والقدرة وغيرهما من الصفات ومع هذه الصفات الكمالية
يمتنع عدم الاعلام ونشر الاثار بحيث يبلغ الينا وجوده واما ما
زعمته الثنوية من الاله الثاني فليس بهذه المثابة وجاء برسل وبحكم فهم
وان قالوا بوجود الواجب الاخر نفوا الالوهية فهو يبطل بحكم العقل وهذان
الدليلان يستفادان من كلام ائمتنا عليهم السلام وثالثها الادلة السمعية
من الكتاب والسنة وهي اكثر من ان تحصى ولا محذور في التمسك بالادلة
السمعية في باب التوحيد وهذه هي المعتمد عليها عندي واما ما ذكره
الشيخ فلا تعويل عليها عندي قوله وجوب الوجود الذي هو تاكد الوجود
الى ادعى البداهة الحدسية في وحدة حقيقة الوجود الذي هو مبدأ انتزاع
هذا المفهوم البديهي ويعبر عن الاول بالوجود الحقيقي وعن الثاني
بالوجود الانتزاعي ويدعى ان الاول هو الذي يكون الماهية به موجودة
واما الثاني فامر انتزاعي من جملة المقارنات للوجود لا ما به الموجودية
وانت خبير بان محصل هو من يكون الموجودية باحدهما ويكون الاخر من

المقارنات بعيد من مقتضى العقول بل الظاهر ان المحقق هو المعنى
الذى يكون التصديق بالموجودية عبارة عن اثباته وبالعدمية
عبارة عن نفيه ولا شبهة فى وحدة هذا المعنى وعدم تعدده واما
ان مصداقه وما ينتزع هو منه بمعنى ان يكون ذلك المصداق فرده
هل هو متعدد او واحد او ان ما ينتزع منه هذا المعنى على سبيل الضرورة
والوجوب ولو لم يكن فرده هل هو واحد او اكثر فمحل النزاع ودعوى
الوحدة فى ذلك متفرع عن المقدمات الاخر فى اثبات التوحيد اما
الثانى فقط واما الاول فلما تقرر عندهم ان الكلى لا يمكن ان يكون فرد
للوجود وان ما هو واجب يجب ان يكون فردا للوجود واحتمال ان
يكون له حقيقة واحدة يكون لها افراد هى تمام ماهيته وينتزع ذلك
المفهوم البديهى من هذه الحقيقة فظاهر البطلان لانا تحقق الماهية الكلية
للواجب قد تقرر بطلانه اذ مثل هذه الماهية الكلية يحتاج فى تشخصه بل
وجوده ايضا الى امر خارج وايضا تجويز ان يكون هذا الامر الذى ينتزع
عنه هذا المفهوم البديهى ذاتيا لامور متعددة وعدم تجويز ان يكون
عرضيا لامور متعددة تحكم بحت ولو جوزنا كونه عرضيا لم يتم شىء من
الدلايل التى ذكرها ره كما سيظهر وقد يقرر هذا الدليل بوجه اخر لا
يحتاج الى هذه الدعوى وتحريره ان الوجود انما يدل على اشتراك المعنى
الدليل الدال على اشتراك المعنى يكون الموجودية بذلك المعنى فان
الدليل الدال على كون الوجود عينا للواجب تعالى انما يدل على كون

هذا

هذا المعنى الذى يكون الموجودية به عينا له تعالى فنقول ح لو كان فى
الوجود واجبان لكان هذا المعنى الواحد عينا لهما وكون المعنى
الواحد عينا لشيئين مختلفين انما يمكن على وجه العينية التى بين النوع
وفرده اذ لو كان جنسا مثلا لزم ان يكون الفصل حكمنا العدم كونه
الوجود عينه وكون فصل الواجب حكمنا واضح الفساد ولو كان عينه
ايضا لزم مع قطع النظر عن كون الجنس غير الفصل او داخلا فيه ان
يكون هو ايضا واجبا فيكون الواجب ازيد مما فرضنا او لا هف
فاذا كان الوحدة بين هذا المعنى والواجب من قبيل وحدة النوع
مع فرده يلزم ان يكون محتاجا فى وحدته وتعدده الى امر خارج لان
اقتضاء الوحدة يستلزم خلاف الفرض واقتضاء التعدد عدم الانحصار
فى عدد وعدم كون الوحدة فى ضمن الكثرة الى غير ذلك كما ذكره ره
ولو تم هذا الكلام لزم ان لا يكون الوجود معنى مشتركا بين الواجب
الممكنات لاستحالة كون ما هو عين الواجب وحقيقته مشتركا بين الامور
المتكثرة والحاصل ان معنى الوجود المشترك يجب ان يكون ح امرا متخصصا
فلا يكون مشتركا والشبهة انما نشات من الدليل الدال على العينية و
تحريره وذلك لان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس مستندا الى
ذات الواجب على سبيل العلية والتاثير ولا يدل على ازيد من ذلك
وما ادعوه من ان العارض يجب ان يكون معلولا ولا يجوز ان يكون بينه
وبين المعروض نسبة ضرورية مغنية عن التاثير دعوى بط وعلى تقدير تمامه

يلزم ان لا يكون مفهوم الوجود معنى انتزاعيا مشتركا بين الموجودات
كما لا يخفى على الفطن ثم هذا التقرير لا يتم على ما زعموه ايضا من ان
الوجود معنى مشترك بين الموجودات ومفهوم انتزاعي يصدق على
الواجب تعالى مواطاة وعرضى له وللممكنات ايضا على ما ظهر مما ذكرنا
في تقرير دليلهم قوله وايضا لا خفاء في ان ذلك الاحتياج يعود لم
اقتضاء امر يعني ان الممكن لا يمكن ان يقتضي شيئا كما سبق في فواتح
الحاشية نقلا عن بهمنيار وعلى تقدير اقتضائه شيئا يعود بالاخرة
الى الواجب الذي هو عبارة عن حقيقة الوجود لوجوب انتهاء الاقتضاء
الاحتياج والتاثير بالاخرة اليه فيكون حقيقة الوجود مقتضيا للوحدة
او التعدد وقد علم حالهما ورعاينا قش بان ما سبق هو ان الممكن
لا يوجد شيئا مفارقا للذات الموجد والوحدة والتعدد ليس امرا موجودا
حتى يمتنع ان يوجده الممكن ولا استبعاد في كون الممكن علة لامر اعتباري
ثم لا يخفى ان الوجود الحقيقي الذي ادعى بداهة وحدته لو كان امرا
عرضيا تحته فردان مثلا امكن ان يختار ان هذا الوجود لا يقتضي شيئا
من الوحدة والتعدد وانما يقتضيه الذاتان المختلفان اللتان هما
فرداه فلا يلزم اذن محذور لان هذين الفردين واجبان ودعوى
ان هذا المعنى يجب ان يكون ذاتيا لموجود والا لم يتصور تعدده مكابرة
بل انما ان لا يجوز العقل تعدده اتضح لا حاجة الى الترديد المذكور
في كلام قده او يجوزه ولو بعنوان عروضه لعروضين فلا يتم الدليل

قوله وعلى التقديرين لا يتصور بدون ذلك الا التقديران هما كون
الوجود علة لكونه عين الفرد المعين وكونه علة لتحققه فيه والاول
على تقدير كون الوجود نوعا بالنسبة الى فرده والثاني على تقدير كونه
جنسا وما يحذو حذوه ولا يخفى قصور عبارته قده عن المراد قوله
نظير المناقشة الاولى يمكن اجراؤه لان الاتحاد او التخصيص
بفرد معين ليس من الوجودات لكنها العلة من الاولى واما ما
ذكره بعد ذلك من تساوي مراتب الاعداد فمجرد دعوى لا طائل
تحته بل لا وجه له اصلا وكون الوحدة في الواجب الوجود من لوازم نفي
الكثرة معناه ان عدم الكثرة فيه تعالى وانتفاء اسبابها يكفي في
وحدته تعالى ولا يحتاج الى شيء يوجده بخلاف نفي الكثرة في غيره
فانه لما كان محتاجا الى شيء يوجده ويزيل كثرته لان طبيعته في معرض
الكثرة ومقام التعدد كان نفي كثرته من لوازم وحدته وفيه تامل
فان الطبيعة الواحدة مطلقا لا يقتضي بذاته الكثرة وانما يحتاج الى
شيء يكثره فعلى هذا كل شيء يكون وحدته من لوازم نفي كثرته بهذا
المعنى ويمكن ان يوجه لما لم يكن الوجود الصرف يمكن تكثره بذاته وامتنع
لحوق المكثرات له كان وحدته عبارة عن انتفاء الكثرة فيه بالذات
الذي كان في ذاته واما غيره فلما كان معرضا للتكثر والتعدد فانتفاء
الكثرات فيه مستندة الى امر خارجي يمنع من عروض الكثرة
ولا يكفي فيه ذاته الغير المتكثر بذاته وهذا هو المعنى بالعبارة المذكورة

والفرق بين هذا الوجه وما سبق عليه قط اذ لا يحتاج فيه الى اخذ كون
مراتب الاعداد متساوية واما الوجه اللاحق فلعله تكرار لما تضمنه
الوجه الاول قال الشارح انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا
اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان التعين على هذا التقدير بمنزلة الماهية
والوجود وجودها فنقول لما كانت العلة امرا موجودا اكتفى في
تقدمها بالوجود والوجوب لا نزاع في اصطلاح وكل ما هو علة
اصطلاحا عندهم يجب ان يكون كذلك والجواب ان العلية والمعلولية
متضايفان والعلة اصطلاحا عندهم هو ما يتوقف وجوده الخارجي
على شيء فحكم التضايف ان يكون العلة هو ما يتوقف عليه وجود الشيء
في الخارج على ان التعريف المشهور للعلة هو ما يتوقف عليه وجود الشيء
وارادوا به الوجود الخارجي واما ثانيا فلان المعلول اذا توقف على
العلة فانما يتوقف عليها لا بذاتها بل باعتبار وجوبها ووجودها
لان العلة انما تفيد وجوب وجود المعلول عندهم لا نفس الوجود
فقط وان كان نفس الوجود او الوجوب لا يسمى معلولا فلما كان
وجوب الوجود مستندا الى التعين كان التعين علة للواجب
بهذا الوجوب وذلك الواجب معلولا والمقدمة القائلة بتقدم العلة
على المعلول لا يراد بها ان المعلول هو نفس الوجوب بل يراد بها
ان المعلول هو الواجب بذلك الوجوب وهو كذلك على ما عرفت من
ان العلة انما يستند اليها وجوب وجود المعلول ولو نوقش في

هذا

هذا القدر نبدلنا وجوب الوجود بالوجود الواجب ولا شبهة في
ان العلة ما يستند اليها الوجود الواجب عندهم واما ثالثا فلان
غاية ما في الباب ان لا يسمى المعلول الذهني معلولا ولا ضرورة
في تحقق الذهن وجوبا لكن لا ريب عندهم في تقدم العلل الذهنية
على معلولاتها بالوجود والوجوب نعم بعد ما اشتبه الامر على الشارح
كان له ان يقول اللازم تقدم وجوب وجود التعين على وجوب
وجود الوجوب ولا محذور فيه فليتأمل وبهذا ظهر الجواب عن قوله
ولو سلم فان التعين ح بمنزلة الذات والوجوب هو وجوبها اذ لا يجوز
لا ان يكون ههنا امران احدهما الذات والاخر التعين ويكون لكل منهما
وجوب الوجود على حدة قال ولعل اللزوم تشبيه باللازم عند الشارح
فيه نظر اما اولا فلانه لا طائل تحت هذا الكلام لان مراد الشارح من لزوم
كون الوجوب بدون التعين كونه بدون مطلق التعين وقد كان مراد
المستدل هو ذلك فتقريره الاخر الذي ذكره غير مراد للمستدل ولا
يبتني كلامه على انه فهم التلازم واما ثانيا فلان الشارح لو فرضنا انه فهم
التلازم فالحق معه لان اجراء الدليل المذكور يتوقف على اثباته لان
الاستناد الى العلة الثالثة او استناد احدهما الى الاخر انما يجب في
صورة التلازم ولا يجب في صورة اللزوم كما صرحوا به واما ثالثا فلان
التقرير الذي اختاره يكون ح عين الدليل الاول وهذا اشنع من كونه
مغايرا للدليل الثاني قال المص والمثل يمكن ان يقال المثل هو ما يساوي

الشيء في تمام المهية وهو صحيح في حقه تعالى اما اولا فلان المهية الكلية
في حقه تعالى مح لان مثل هذه المهية تحتاج في تشخصه بل وجوده ايضا
الى امر خارج كما يحكم به العقل الصريح وايضا تعينه بنفسه مح فيحتاج
الى امر زايد ينضم اليه ويحصله كما هو المشهور من ان التشخص في المهيات
الكلية كذلك وهو المذهب المنصور فيلزم التركيب وسيجيء بطلانه واما
ثانيا فلان وجوب الوجود امر يستند الى المهية ولا ينفك عنها فيكون المثل
واجبا وقد تقرر بطلانه واما دليل الثالث ففيه ان عروض الوجود لا
يترتب على اشتراك المهية لاشتراك الوجود ايضا الا ان تقول المثلان
من اقسام المثلين الاثنين وهما المختلفان بالوجود فوجوداهما متغايران
متمايزان فيكونان غير المهية فيلزم عروض الوجود الخاص لانه الذي
يمتاز به احدهما عن الاخر دون الوجود المشترك لكن يمكن ان يكون تغاير
وجودي المثلين بمجرد الاضافة الى المثلين الموجودين ويكون كل منهما
فرد الوجود فالعارض هو الحصة من الوجود الكلي ولا ينافي ذلك كون
الوجود الخاص عينا لهما ولا امتيازهما بحسب الوجود فان قلت هذا ان
الفردان من الوجود المطلق ان لم يكونا متمايزين احدهما عن الاخر
لم يكونا مثلين وان امتازا كان الامتياز بالوجود الخاص لانا لحصة
فقط على ما قررت وهو مع ذلك باطل لان الامتياز بالوجود فيما نحن
فيه فرع الامتياز بالمهية وهو خلاف الفرض قلت نختار الثاني و
نقول لعل الامتياز بالتعين المنضم الى كل منهما ولولاه لم يتصور

الامتياز بالوجود ايضا وقد فرض المستدل امتيازهما بالوجود فان
المهية المشتركة لا يتميز ولا يصير اثنين بمجرد الوجود من دون تشخص
تعين ففرض الاثنين يستلزم فرض امتيازهما بالتعين من دون الوجود
وما قيل من ان التعين عين الوجود فقط لان الوجود مشترك انما
يمتاز بتمايز الموجودات ولا تمايز له بنفسها وكون افراد الوجود متمايزة
بنفسها وتميز الاشخاص الموجودة بها بعيد عن العقل بحكم الفطرة
السليمة بخلافها وليس هذا محل تحقيقها فان قلت لعله على سبيل
التنزل لو فرض الامتياز بالوجود وان لم يكن صحيحا في الواقع واما
احتمال الامتياز بالتعين فقد اشار الى بطلانه بقوله لامتناع تركب
الواجب لانه كما يدل على عدم دخول الوجود في هوية المثلين كذلك
يدل على عدم دخول ما يسمى بالتعين قلت هذا باطل بما قررناه فكان
الحوالة عليه اولى من الحوالة على عينية الوجود حيث لم يتم الدليل عليها
بزعم الشارح كما سبق منه على انه يمكن ان يقال لا فرق بين ان يكون الوجود صادقا
اشتقاقا على المثلين وتميزهما باعتبار فردين له وكون المثلين فردي
الوجود لا ينافي تحقق فردين اخرين لم يصدقان على المثلين كالانسان
والفرس المعينين الصادقين على حصتي الماشي المتماثلين ولا يصدق
نوعين لم يصادقين على هذين المثلين كالابيض والاسود اللذين هما
نوعان من اللون يصدقان على المثلين كزيد وعمرو وح يتم التقريب
التنزل على تقدير العينية ايضا لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا من الوجود

الحق في نفي التركيب ان يتمسك بنفي التوحيد وذلك بان يق اذا كان الواجب
مركبا اي تركيب كان فاما ان يكون كل من الجزئين واجب الوجود او
لا يكون والثاني بط لان الممكن لا يمكن ان يكون جزء الواجب ومقوما
له وهو ظ وعلى الاول يكون في الوجود واجبان وقد تقرر بطلانه
سواء كان ذلك الواجبان منفردين احدهما عن الاخر او كانا متحدين
موجودين بوجود واحد لان المستقل بالوجود مط يستلزم السمع
والبصر والقدرة والبراءة من سمات النقص له غير ذلك فتم
دليل التوحيد اي دليل كان على ان هذا الاحتمال اعني احتمال
كون الواجبين متحدين بحسب الوجود مما ينقبض عنه العقل سيما بعد
فرضه متصفا بصفات الكمال مع انه لا يخرج من شبهة التوارد فان كلا
من الماهيتين الواجبتين بمنزلة العلة الكافية والاجزاء الخارجة وما
يحذ حذوه مستلزم للاحتياج الى الغير وبعد ملاحظة جميع ذلك
لا يبقى ريبة في امتناع التركيب عقلا مع ان التركيب المطلب وبناقضه
ولاحقه مما يصح التمسك فيه بالدليل السمعي وهو كثير واما ما ذكره الش
سابقا في مبحث خواص الواجب فغير تام تماما قال الش والواجب لا يكون
في الموضوع اقول هذا يدل على نفي الضد بالمعنى المذكور ولا يدل على
نفي مطلق ما يمانع في الوجود سواء كان في الموضوع او لا والدليل
العام ان يق لو كان له ممانع لكان وجوده مشروطا بانتفاء ذلك
الممانع بديهة فلا يكون واجبا وايضا يلزم النقص وايضا ان كان ذلك

الممانع

الممانع واجبا لزم تعدد الواجب مع انتفائه لان احد المتمانعين
منتف البتة وكل منهما باطل وان كان ممكنا فلا يمكن ان يوجد لتوقف
وجوده على وجود الواجب لكونه فاعلا له وعلى عدمه لكونه ممانعا له
والموقوف على النقيضين او الملزوم لهما ممتنع الوجود اما انه ممتنع
بالذات او بالغير فلا يهمنا ويكفينا دوام امتناعه وعدم انفكاكه
عن مهيته كعدم المعلول الاول عند الفلاسفة قال لامكان الخلاء
هذا غير محتاج اليه لان خروج المتمكن من المكان وانفكاكه عنه لا
يتوقف على الخلاء لامكان شغله بمتمكن اخر وايضا قد ادعى انه محتاج
الى المكان فيترتب عليه استغناء المكان عنه تحرزا عن الدور ومع
ذلك لا يوافق مذهب المص لما سبق من حكمه بامتناعه قال والمستغني
عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اي الضمير المجرور في قوله عما سواه
يعود الى المستغني والمراد ان المستغني عن الواجب يكون مستغنيا
عن جميع ما عداه اذ ذلك المستغني عن الواجب اذ لو احتاج الى ما عدا
نفسه وهو المراد بالغير فذلك الغير اما واجب او ممكن وعلى التقديرين
يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف الفرض والمسئلة مبنية على
التوحيد والا لم يلزم من احتياجه الى الواجب خلاف الفرض لان المفروض
انما هو تمكن واجب واستغناء المكان عنه لا عن كل واجب وقيل اراد
بالواجب الواجب المعين اذ لو اريد به المطلق لم يحسن الترديد في الغير
بل انما واجب او ممكن بل تعين كون ذلك الغير ممكنا ثم المستغني عن

الواجب يكون واجبا اذ لا تعدد في الواجب لما سبق فلو كان الشيء
من الواجب ممكنا لزم تحقق ممكن بلا سبب وانه مح وح يلزم تعدد
الواجب وهو بط انتهى وفيه نظر لانه انما يتم لو اريد بالغير غير الواجب
فلو كان المراد بالواجب المعين امكن ان يكون غيره ايض واجبا واما لو
اريد به المطلق فغير الواجب المطلق لا يمكن ان يكون واجبا وهذا
فاسد اما اولا فلان ارادة الواجب المطلق ح غير ممكن لان استغناء
المكان عن مطلق الواجب غير لازم مما فرض فيما نحن فيه على ما عرفت و
الذي يظهر من كلامه انه لولا المانع الذي توهمه امكن حمل الواجب على
الواجب المطلق واما ثانيا فلانا اذا حملنا الغير على غير الواجب المعين
وامكن استناده الى الواجب لكونه غير الواجب الاول فكيف يلزم
من استناده الى الواجب او الممكن خلاف المفروض واما ثالثا فلان
حمل الغير على غير الواجب انما يلائم لو كان الضمير في قوله عما سواه
راجعا الى الواجب وهو بعيد جدا فالصواب ان الضمير عايد الى ما
ذكرناه قال قلنا لم لم يكن المتمكن الخ اقول انه يمكن المنع لو لم يكن المتمكن
هو الواجب ايض لان لزوم المتمكن للمكان وتوقفه عليه محتمل كما يقول
الحكماء في الافلاك وانما لم يتعرض لما ذكره المستدل من امكان الخلاء
لان جواز طبيعة الخلاء لا يستلزم جواز جميع افراده والشارح هو
جواز الطبيعة المذكورة وعدم الاحتياج جميع افراده وعدمه قال فيلزم
تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب استحالة الاول ممنوعة عند

المص القائل بالبعد المجرد الداخل للاجسام وامتناع الثاني ثم
عند المحققين من الصوفية القائلين بظهوره تعالى في جميع المظاهر
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا قال وقد بينا ان العالم حادث
لم يورد الشارح عليه شيئا مع انه يمكن ان يكون الارادة مخصصة لحدوث
ذلك المكان وتحيزه فيه بوقت الان يق كل ما من شانه التحيز يستحيل
ان لا يكون متحيزا زمانا ضرورة ووفاقا من الخصم ايض فانهم يرون
التحيز والجهة ضروريا للكل موجود فكيف بعد فرضه مما من شانه التحيز
ثم انه انما يتم اذا ابطل تعاقب الاحياز عليه الى ما لا نهاية له وسيشير
الش الى ان الدليل عليه لم يتم في مسئلة قيام الحوادث بذاته تعالى فكانه
اكتفى به وراه النسب لكنه تم على مذهب المص من جريان براهين الابطال
الش في الامور المتعاقبة ايض قال فاما ان لا ينقسم وح يكون جزءا لا
يتجزى اه اقول الش فيه مذهب بعض القائلين بالجزء الغير المنقسم ولهذا
كان الترديد حاصرا او لم يكن واسطة بين الجزء والجسم فان الاكثر
من جنسهم جزء واحد عندهم وتمسك في ابطال الشق الاول بما
ولا يخفى ضعفه فانه كلام شعري ولو بني الكلام على بطلان الجزء
لاستراح من مثله واما تركب الجسم فالظاهر انه ايض مبني على هذا المذهب
او على القول بالهيولى او على التركيب التحليلي من الاجزاء المقدارية
ولعل ما ذكرنا من ابطال التركيب مطلقا يتناول امثاله ايض وهذا
الدليل هو الانسب للمتن حيث جعل نفي التحيز من فروع الوجوب

وعلى نفي الحلول الحال اما ان يكون صورة في مادة او عرضا
في موضوع والمتكلمون يحصرونه في الثاني ولذلك اقتصر الشارح
عليه ظاهرا في الدليل الاول والقسم الاول منحصر عند القائلين
في الجسمانيات فيبطل بالدليل الدال على نفي جسمانيته تعالى والدليل
ضعيف من وجوه منها منع استلزام انقسام المحل لانقسام الحال
على الاطلاق ومنها استعمال المقدمة الشعرية التي اشرنا اليها
ومنها ما اشار اليه الشارح ويمكن ان يقرر احتياج الحال الى المحل في الوجود
او التشخص وبدونه يستحيل الحلول وكل منهما باطل في حقه تعالى اما
الاول فظ واما الثاني فلان الواجب ليس له ماهية كلية على ما تقرر
في موضعه ومالا ماهية له لا معنى لاحتياجه في التشخص الى غيره و
لو اثبتنا ان لا قديم سواه تعالى ظهر عدم حلوله في غيره بضميمة
امتناع قيام ما يحل في غيره بذاته ولو جينا ما قال الشارح والاتحاد
وذلك لان الواجب اذا اتحد فيمكن يتحد بناء على توحيده تعالى و
الممكن لا يمكن اتحاده مع الواجب والا لزم وجوب الممكن او امكان
الواجب كذا ذكره العلامة قدس سره وايضا الاتحاد بالممكن اما
بان ينسلخ هو عن وجوده الواجب ويوجد جميعا فيلزم سلب
الوجود الواجب عنه وهو ينافي الوجوب او بان يوجدا جميعا بوجود
الممكن وهو اظهر منافاة للوجوب والاتحاد بالواجب موقوف
على مثل ما ذكرنا في الممكن مع الترجيح بلا مرجح فليتأمل فيه وغيره

وعلى الوجهين يكون من فروع الوجوب مع ان بنائه على التوحيد
يكون في جملة من تفاريع الوجوب لبناء دليل التوحيد عليه قوله ويدل
على نفي حلول الحوادث فيه اقول الدليل على ذلك ان الذات يجب ان
يكون مستقلا في كل نوع من الكمال والاستقلال بنوع يستلزم الاستقلال
بفرده والا لكان الذات مستمدة في الاتصاف بكل فرد بفرد اخر او
بشيء اخر خارج عن هذا النوع واشتراط كل فرد من نوع بشرط يستدعي
اشتراط النوع به ولعله قد سبق الكلام في هذه المقدمة في فواتح الكتاب
فيكون الذات غير مستقل في هذا الكمال وعدم استقلال الذات في نوع
من الكمال واحتياجه فيه الى غيره نقص يجب تنزيهه تعالى عنه وظاهر ان الاستقلال
بفرد يستلزم قدمه والخلو عن امثاله حذرا عن اجتماع المثلين ولعل
قلنا ان صفاته تعالى لا زيادة فيه ولا نقصان فيه ولا اشتداد ولا ضعف
لخلوه عن الكيفيات القابلة لها ثبت الخلو عن الامثال مع قطع النظر
عن استحالة اجتماع المثلين ولو اثبتنا خلوه عن الصفات الزائدة
وكان المراد نفي الحوادث باعتبار الوجود الخارجي امكن تفريعه عليه
فان قلت هذا انما يدل على ان الصفات الكمال لا يحدث له تعالى واما
صفاته التي لا نقص فيها ولا كمال وجودا وعدما فلا دليل على امتناع
حدوثها كما في الاضافات والتعلقات فانه لا كمال في وجودها
ولا نقص في عدمها قلت العقل يحكم بان الاتصاف بما لا يمدح ولا
شرف في حصولها لا هو اشرف ولا ذم نقص يجب تنزيهه عنه وان

من انكر حكم العقل في الافعال وانما اعترف بحكمه في الصفات فالصفة
التي هي مقابل الفعل ان كان كمالا يجب اتصافه تعالى به وان لم يكن كمالا
مما يستحسنه العقل فمثله مما يترفع عنه الاشراف ويتنزه الروساء
والكاملون المتصدرون وما ذلك الا لاشمئزاز نفوسهم عن الاتصاف
بمثله وكراهة عقولهم التلبس به وهو معيار حكم العقل بالنقص فيه
واما الافعال فربما كان فعل في وقت حسنا وكالاو في اخر على
خلافه واما الصفة مع قطع النظر عن الفعل فلا يختص كماليته وحسنه
بوقت دون وقت وهذا فرق جلي لا يرى ان الخلو عن الفعل الحسن
نقص كالخلو عن صفة الكمال فاذا جوزتم الاول فجوزوا الثاني ايضا
لانا نقول لا نم ان الفعل اذا اختلف بالحسن وعدمه وترك الفعل
حين عدم حسنه وفعل حين حسنه تنفر عنه العقول وتزدريه و
انما تنقصه لو لم يفعل حين حسنه ولو تصور مثل ذلك في الصفة ايضا
لم يكن في اختلاف الازمنة بحسب الاتصاف بها وعدمه نقص لكن من الواضح
ان القدرة على الفعل القبيح ليس بقبيح والعلم بشيء في اي وقت
اتفق ليس بقبيح وان كان الافعال المؤدية الى كسبه قبيحا فلو فرض
ان رجلا اتفق عالما بالسحر والنيرنجات فطرة او كان من اهلها
ونشا على ذلك ثم اسلم وترك العمل بموجبه فلا ينتقص المسلم ذلك
الرجل العالم بالسحر والنيرنج من جهة علمه ولا يزدريه في المقصد بل
هذا التنبيه على ان صفة الكمال لا يكون نقصا وعيبا بحسب الاوقات ثم

ان النافين لحكم العقل في الفعل يسهل الفرق عليهم فان العقل يحكم بان
الاتصاف بصفة لا يكمل بها الذات ولا يعد من الصفات قبيح واما الفعل
فليس بحسن ولا قبيح اصلا وكان اللايق باصولهم ان يفرقوا بين الصفات
والافعال التي هي مورد الحسن والقبح ومقسمه وهي مقولة التاثيرات
ويخصوا النزاع بالاول كما هو راي اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم
واما ما ذكره الشارح من ان حدوث السلوب والاضافات والاتصاف
بالصفات المتغيرة التعلقات لا نقص فيه وهو مذهب جمهور الاشاعرة
ففيه نظر من وجوه الاول انه لا معنى لعطف الاتصاف بالصفات
الحقيقية المذكورة على الاتصاف بالاضافات فان الحادث الذي يجب
ان يحترز عنه هناك هو تعلق هذه الصفة لا نفسها وهو داخل في الاضافة
على قسمين اضافة محضة واضافة تابعة لصفة حقيقية فالمعطوف عليه
اشارة الى الاول والمعطوف الى الثاني قلت هذا باطل لفظا ومعنى
اما الاول فلانه لم يقيد المعطوف عليه بما يخصه بالاول واما الثاني فلو
الاول انه لا فائدة في هذا التقسيم سوى التعميم ومن كان يتوخاها
ينبغي ان يصرح بالفرق بين القسمين ولم يفعل الثاني ان الرزق
ليس من الاضافات المحضة بل من تعلقات القدرة واما الاضافات
المحضة كالمعية والقبلية وثانيها ان العلم ما لم يتعلق بالمعلوم كان
صاحبه جاهلا بلا شبهة وزعمهم ان الجهل بالمعنى المقابل لتعلق العلم
ليس نقصا وانما النقص في فقدان مبدا هذا التعلق الذي هي الصفة الحقيقية

فاي معنى لعطفه عليه فان قلت يحتمل ان الاضافة لازم

جهل او تجاهل وثالثها ان السلب تابع للمسلوب فكل ما جوزنا
حدوثه بعد عدمه وعكسه في شان الواجب تعالى فسلبه ايضا ينقسم الى
القسمين الحادث والزائل وكل ما لم يجوز الحدوث فيه فسلبه ايضا من
هذا القبيل يجب ان يكون دائما فاطلاق الشارح القول في السلوب
فيه ما فيه ورابعها ان مذهب الفلاسفة على ما حرره من محل النزاع
فكان ينبغي ان يحرر محل النزاع على ما اشرنا اليه من الفرق بين الفعل
والتكثير وغيره قوله واما اتصافه بالسلوب والاضافات اه اقول
في الفرق بين الاضافات والصفات الحقيقية بان الصفات الحقيقية
لما لم يكن كمالا للغير ولم يكن لتعلق به اصلا لم يكن حدوثه الا تكميلا للذات
بعد نقصها واما الاضافات فلما امكن كونها كمالا للغير لتعلقها
به جاز ان لا يكون كمالا للذات ولا نقصا اذ لا نقص فيما يعود الى
الغير وان لم يكن كمالا للذات بخلاف الصفة الحقيقية فانه لما لم يكن متعلقا
بالغير اصلا لم يكن كمالا له اصلا فلو لم يكن كمالا للذات ايضا كان فضلا
وحشوا يجب تنزيهه تعالى عنه كيف وجماعة من العقلاء لم يجوزوا الفضل
في الفلك فكيف في مبدع الافلاك وما فيها وما فوقها وما تحتها
واذا كان كمالا له تعالى كان الخلو عنه نقصا هذا هو وجه الفرق اقول
انت خبير بما فيه اما اولا فلعدم جريانه في السلوب واما ثانيا فلان
الصفات ذات الاضافة يعود اثرها الى الغير ولو بواسطة تلك الاضافة
فلو لم تكن كمالا للذات وكانت حادثة بحدوث الاضافة الكمال للغير

ذكره

لا يكون باس ومحذور واما ثالثا فلان بعض الاضافات التي تجوز
الاشاعرة حدوثها كالعلم لا منفعة فيه للغير ولا كمال وترتب المنافع
العائدة الى الغير لا يتوقف على العلم لجواز ترتبه على سبيل الايجاب الا
ان يقال لما ثبت بطلان الايجاب عندكم كان العلم مما يتوقف عليه
الفوائد العائدة الى العباد فلا تعوزكن الكلام في ان الايجاب ليس
نقصا ولا كمالا فلم لا يصدر الفعل على سبيل الحدوث والاختيار حتى
يحتاج الى العلم لاجله ويمكن ان لا يحكم العقل بكون كل ما لا يتوقف الفائدة
عليه لغوا بل يكون كل ما لا يترتب عليه الفائدة لاما لا يكون صادرا عن
غرض والاول باطل لان الصفة القديمة اما ان تزول او تبقى مع الحادثة
قوله واعترض عليه بانا لا نم ان الخلو عن صفة الكمال تحريره ان الصفة
السابقة على الصفة الحادثة اما ان يكون قديمة او حادثة والاول مستلزم
لزوال القديم والثاني امكان اجتماع الحادث مع سابقه ولا يخفى ان
الخلو عن صفة كمال يكون حصولها وقت الخلو عنها ممكنا نقص فلا يندفع
النقص حج واذ قد بطل الشقان احتيج الى القول بحدوثها وامتناع
اجتماعها مع اللاحقة وهكذا نقول في الصفة الحادثة السابقة فيلزم
التسلسل المذكور وبذلك يتم حدوث الصفة الحادثة ويسقط سؤال
النقص عن حدوثها ويبقى الكلام في عدم بقاء السوابق فلزوم النقص
فيه وربما استند في ذلك الى ان تلك الصفات المتلاحقة لما
كانت ممتنعة البقاء لم يلزم نقص من زوالها فان تلك الكمالات لما لم يكن

والاول باطل لان الصفة القديمة اما ان تزول او تبقى مع الحادثة ٢

اجتماعها وكان حصولها كمالا للذات بعين التعاقب فيها تحصيلا
لذلك الكمال بقدر الامكان والخلو عن بعضها لتحصيل بعض اخرى
كمال لا نقص لكن هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق وغيره كذا في
في المواقف وشرحه واقول له انظار الاول ان عدم اجتماع تلك
الكمالات نقص والاعتذار بامتناع اجتماعها واه جدا اذ لو تم
ذلك امكن ان يدعى في كل كمال يستند الى ثبوته ان حصوله كمال ولا
نقص في فقدها ويلزم ان ينسد باب التمسك بمسلك الكمال و
النقص ثم انه لا يحتاج الى تعاقب تلك الصفات بل يمكن ان يقال
لعل تلك الصفة حادثة وعدم حصولها سابقا ليس بنقص لامتناع
حصولها ازلا ولا دعوى ان للعقل سبيلا الى معرفة النقص في
صورة امتناع ازلية الصفة او الى معرفة امكان ازليتها ولا سبيل له الى
معرفة النقص في الصور المذكورة او الى معرفة امكانها نعم يستبعد العقل
فتامل الثاني ان امتناع زوال القديم لم يثبت كما سبق في الشرح
فاذا صورنا على هذا الوجه اعني ان يكون حدوث الحادث مشروطا
بزوال قديم لم يبطل السند ببرهان التطبيق وشبهه ولا بنظائره الاخر
المذكور في الشرح فان قلت لا يمكن ان يكون عدم الصفة الحادثة شرطا
للقديمة لان وجود الصفة الحادثة ح موقوف على زوال الصفة القديمة
وزوالها يتوقف على زوال عدم الصفة الحادثة وهو عين وجودها
فيلزم الدور او ما في حكمه فالشرط ح عدم صفة اخرى حادثة ووجودها

لا يتوقف على عدم تلك الصفة القديمة والا عاد المحذور فاما ان يتوقف
على صفة قديمة اخرى وننقل الكلام اليها حتى يكون هناك صفات
قديمة وحادثة مشروطة بها لا الى نهاية وتلك الصفات الحادثة بعينها
لتوقف كل منها على زوال قديمة بحذائها وزوالها على حدوث حادثة
اخرى او على صفة حادثة مشروطة بحادثة اخرى وهكذا الى غير النهاية
وهذا هو السند المذكور في الشرح ولما كان المنع واجب الانتهاء الى
هذا السند بالاخرة تمسكوا به اولا قلت لعل الحادث الذي كان عدمه
شرطا لوجود القديم من الاضافات والحوادث الاخرى التي لا يتوقف
حدوثها على تلك الامور وحديث عدم استقلال الذات مشترك
وقد يقرر بوجه اخر وهو ان الخصوصية ليست كمالا وانما الكمال هو القدر
المشترك فالخلو عن الخصوصيات ح لا يكون نقصا وانما جعل الصفة
السابقة حادثة ايضا لئلا يلزم زوال القديم كما مر وانما جعلت زائلة
بحدوث اللاحقة لانها لو كانت ممكنة الاجتماع لكان في اجتماعها
ازدياد كمال وفقدانها نقص واذا لم يمكن الاجتماع لم يكن في فقده نقص
لانه ممتنع وفقده لا يعد نقصا وهذا التقرير اقرب بما في الشرح ويرد
عليه ايضا ان تجويز الانتقال من فرد الى فرد لا يكون خصوصية شيء منها
كمالا وعدم تجويز صفة لا يكون كمالا ح بعيد لكن الاول لعله اظهر
ولهذا اختاره في السند ثم تجويز كون القديم زائلا مما يتوجه عليه ايضا
ولا يدفعه الجواب المذكور في الشرح وقد عرفت الجواب الحق في تقرير الدليل

قوله اقول الملازمة ممنوعة الخ ظاهر الجواب المذكور في الشرح ان ما لا يخلو
عن الحوادث سواء كانت متناهية او غير متناهية لو كان قديما لزم
وجود الحادث في الازل ولهذا منع الملازمة فانها خفية جدا ويمكن
ان يكون بناء الملازمة على ان تناهي الحوادث المتعاقبة ثابتة بدليل
التطبيق وغيره وعلى هذا يظهر المقدمة المذكورة ظهورا تاما ولعل
مبنى منع الشارح على ان التطبيق وغيره لا يجري في المتعاقبة وهذا المنع
وارد بحسب نعمه عند جريان التطبيق على ما سبق في كلامه ولما النفي
فالنظر انه جار في غير المتناهي فقط ولم يسبق منه ما يقدح فيه بل كان
ظاهره تسليمه فمنعه هنا فيه ما فيه قوله الثالث انه لو اتصف الا ان يخفى
ان هذا الدليل لو تم لدل على امتناع حدوث الفعل والصفة الاضافية
بل حدوث الحوادث مطلقا اذ لو امكن الحدوث لكان امكانه ازليا ويسوق
الدليل حرفا بحرف والجواب مشترك واما ما ذكره الشارح من ان
لو لم يعتبر الحادث بشرط الحدوث كان جواز ازلية الحادث الذي هو
في الشرطية ظاهر الصحة فمراده بذلك انه ظاهر الجواز بمعنى الاحتمال
العقلي لان القائلين بقدم الممكنات لا يستنكفون عن ذلك في صفة
تعالى بطريق اولى فالمتكلمون لا يرون به باسا في صفاته تعالى الذين اثبتوا
الصفة الوجودية القديمة بناء على استحالة تعدد القدماء كالمتقدمين
اقامة ذلك الدليل على نفي الصفة الوجودية الحادثة بناء على استلزام
جواز الاول لكن نظر الشارح الى مذهب الاشاعرة قوله اما الملازمة فلو

الا يخفى ان الوجه الثاني منقوض بجميع الحوادث فان القديم لا
يخلو عن صدور الحوادث عنه وعن قابليته وهي ايضا حادثة بالوجه
المذكور واما الاول فيمكن تخصيصه بالحادث الذي هو غير الصفة
الوجودية والافعال وانت خبير بانه غير دافع للنقض فان التخصيص
بالحقيقة يرجع الى منع كلية المقدمة القائلة كل متصف بالحادث
لا يخلو عنه وعن ضده ولا يخفى انه مشترك غاية الامر ان يتفاوت
التخصيص في دفع النقض واصل الدليل قوله فلا نسلم ان ضد الحادث
حادث الا يخفى انه لا طائل تحت هذه المناقشة فان له ان يفسر الحادث
بما يشمل مثله وان لم يكن موافقا للاصطلاح المشهور والاظهر ان
يقال بعد تسليم ان العدم القديم لا يمكن زواله ان العدم اذا كان حادثا
يكون مسبوقا بعدم مثله وهكذا وبطلان التسلسل في الاعدام لم
يثبت ومتى لم يثبت لا يمكن دعوى ان ما لا يخلو عن مثله من الحوادث
حادث لانه موقوف على ثبوت تناهي الحوادث والجواب ان العدم اذا
كان مسبوقا بضده كان مسبوقا بالوجود الذي هذا العدم عدم
له وننقل الكلام الى ذلك الوجود فاما ان يتسلسل الوجودات او يكون
كل عدم مسبوقا بوجوده وكل وجود مسبوقا بعدم فيكون الوجودات
المتخللة بين الاعدام غير متناهية فيجري فيه الدليل وايضا يلزم ان يكون
المعدوم معادا كما لا يخفى قوله واما الثاني فلان القابلية اعتبار
عقلي الخ هذه مناقشة لفظية لا وقع لها بعدما صح انه يمكن الملازمة

القديم والحادث على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود
او مسبوقا به قوله اجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات الخ هذا
جواب على مذاق الاشعري واما عند اصحابنا الامامية فالجواب
ان التكلم من صفات الفعل لا محالة واما السمع والبصر فان كان
عبارة عن حضور المبصر والمسموع باعتبار الوجود العيني فقط
ان ذلك ايضا من توابع الفعل واما ان كان نوعا من الادراك
لا يتعلق الا بالموجود العيني فالامر ايضا كذلك والا فنختار قدمه
ولا محذور اصلا فان قلت الادراك الذي يسمى السمع والبصر كيف
[illegible] يكون حادثا وقد جاء في الاثار المأثورة عن الائمة الاطهار
صلوات الله [illegible] اجمعين قد مر انهما من صفات الذات قلت والعلم
عند [illegible] لعل المعنى ان السمع والبصر انه راجع الى العلم بالمسموع
والمبصر وانما يمتاز عن سائر العلوم بالمتعلق وانه يمكن ان يكون
قديما او ان السمع والبصر معنى اخر يمتاز عن غيره من العلوم لا
بمجرد المتعلق المعلوم بل بنفسه لكن هذا المعنى قديم يمكن تعلقه بالمعدوم
كسائر العلوم وبعد وجود المسموع والمبصر يتعلق به من حيث الوجود
والحضور ولا تفاوت بين حضوره باعتبار الوجود وعدمه فيما يرجع
الى تلك الصفة كما في ذلك في العلم بالحوادث وانه لا فرق بين
العلم بانه سيوجد وانه وجد فيما يرجع الى العلم وانما التفاوت في
المعلوم نعم لما كان هذا النوع من الادراك في الانسان مشروطا

بشرايط

بشرايط لا يتصور في المعدوم كالمقابلة وتوسط الشعاع لم يمكن
تعلقه بالمعدوم ولا يشترط شيء من ذلك في ابصاره تعالى فلا يستحيل
تعلقه بالمعدوم ويحتمل ان يكون المراد بكون السمع والبصر قديما ان
امكان المبصرات الموجودة وسماع المسموعات الموجودة وما يساوق
هذا المعنى قديم فاذا تحقق المبصر صار مبصرا بالفعل بخلاف العلم
فان تعلقه بجميع المعلومات قديم لكن الفرق بين العلم والسمع و
البصر على هذا الوجه بعيد انطباقه على تلك الاثار قوله المصحح لقيامه
به اما كونه صفة الخ اقول ينتقض هذا بالنقايص بان يقال ان كان المصحح
لقيامه به كونه صفة فذلك في النقص ايضا موجود وان كان كونه صفة
مع كونه غير نقص فذلك سلبي لا يصلح جزء المؤثر والجواب بان صفة الكمال
لها احكام اخر وجودية او ان الكمالية معنى وجودي ككونه مستحقا للمدح
والتحسين ولا نسلم انه منحصر في عدم النقص او ان صفة الكمال له حقيقة
مخالفة لحقيقة صفة النقص فلعله هو المصحح دون الامر العدمي والوجودي
مشترك اما الاول فلان القديم ايضا له احكام وجودية كوجوب دوامه
وضرورة صدوره عن غير مختار الى غير ذلك واما الثاني فلان القدم
لا نسلم انه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم بل عن استغراق وجوده الزمان
الغير المتناهي في السابق واما الثالث فقد علم من جواب الشرح فان قلت
لا وجه لجواب الشرح اصلا لان المفروض ان الصفة الواحدة التي يعرضها
الخصم قديمة حادثة بعينها ولا مجال لاختلاف الحقيقة بخلاف الكمال

والنقص قلنا نفرض صفة الكمال التي يجعلها الخصم صفة لها صفة
نقص مع بقائه حقيقة ونقول ان كان المصحح للقيام الى اخر الكلام
ولو قيل بان كون صفة الكمال صفة نقص مع بقائه حقيقة على ما
هو عليه مح كان نقول بان كون الصفة القديمة صفة حادثة مع بقاء
حقيقته مح ثم اقول صحة القيام اما ان يفسر بالامكان الذاتي او
بمعنى ارتفاع الموانع وحصول الشرائط فعلى الاول نقول انه لا
يقتضي موثرا حتى يستفسر عنه لما سبق في المتن من ابطال الامكان
بالغير وعلى تقدير تسليمه لا محذور في جواز استناد الصفة القديمة
التي هي الامكان الى امر سلبي هي القدم فان قلت القدم هي كيفية
وجود الصفة فيتاخر عن وجودها المتاخر عن امكان اتصاف الموصوف
بها فكيف يكون موثرا في ذلك الامكان قلت المراد بالقدم المجعول
علة هي كونها بحيث اذا وجد كان قديما نظير ذلك ما قيل في تصحيح
علية الحدوث للاحتياج حيث فسر وجوبا بكونه بحيث اذا وجد
كان حادثا وان فسر بالثاني نقول علة ارتفاع الموانع وحصول
الشرائط هو القدم لان الامكان بهذا المعنى منحصر فيما نحن فيه في
ارتفاع الموانع اذ لا شرط لحصوله ولا محذور في تاثير القدم في العدم
سلمنا انه ليس علة لارتفاع المانع لكن الحصر تم لعل العلة هي كون صفة
لنا بمعنى كونه واجب الثبوت له وما يساويه وذلك ملزوم القدم
لكنه راجع في الحقيقة الى الجواب الاول الذي حكينا باشتراكه من جهة

بعض

النقص وقد شيء اخر وهو انا لا نم ان الاتصاف به تعالى بالصفة
ما لنا حتى يتأتى الترديد في علته بل ذاته تعالى مستقل في صفاته
بدون تصور مانع آخر فالجواب ح ان المصحح بهذا المعنى مفقود لا
في ذاته لا في الخارج ولا في التصور حتى يردد فيه قوله واجب بان
التغير في الاضافات فان العلم والحق في الجواب ان الخلق صفة الفعل
واما العلم بانه وجد فانه عين العلم بانه سيوجد فان العلم بالقضية
انما يتغير بتغيرها وهو اما بتغير موضوعها او محمولها والمعلوم ههنا هي
القضية القائلة بان زيدا موجود في الوقت الفلاني ولا يخفى ان
زيدا لا يتغير معناه بحضوره وغيبته نعم يمكن ان يشار اليه اشارة خاصة
بالموجود حين وجوده ولا يمكن في غيره وتفاوت الاشارة الى الموضوع
لا يؤثر في تفاوت العلم بالقضية ونفس تفاوت الاشارة راجع الى
تغير المعلوم لا العلم واما عند القائلين بان الزمان والزمانيات
كلها حاضرة عنده من غير غيبة لبعضها دون بعض فلا اشكال اصلا
قوله حادثان لا في محل هذا يشبه بكلام من لا يعقل ما يقول قوله و
الاشعرية يثبتون النسخ الفرق بين رفع الحكم القائم بذاته تعالى و
ما لا يتحصل له معنى فان الحكم عندهم هو الكلام النفسي وهو موجود
فانتهاء الموجود هو رفعه وغاية ما يمكن ان يقال في الفرق ان الطلب
الاول متعلق بالفعل فيما بعد النسخ فارتفع به ولم يتعلق به اصلا
لكن كان نام التعلق وعدمه مشتبها وتبين بالنسخ وانت خبير بانه

تعلق الطلب حقيقة بالفعل فيما بعد النسخ فالفساد بل هو الفساد بالمعنى الفاسد الذي ينسبه الجمهور الى الشيعة وينسبون به عليهم ثم النسخ بالمعنى المذكور امر سلبي خارج عن الشارع فيه ولا معنى لايجاب الشيء بجواز تغير الاضافات فان النسخ ليس من هذا القبيل اصلا والتوجيه بان المراد ان هذا العدم دال على حدوث المعدوم لا يساعده قوله وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين اذ لا حاجة اليه ولا دخل له في المطلوب فان الدال على الحدوث هو طرو العدم بعد بيان طريان العدم اثبات حدوثه لا اطال بحثه ثم الحق في الجواب ان مدلول الامر والنهي اما الارادة والكراهة او السخط والرضا وكلاهما من صفات الافعال والفرق بين صفات الافعال وصفات الذات على ما ذكره فخر الاسلام في الكافي ان كل ما يختلف بحسب الممكنات بان يقال يريد هذا ولا يريد ذلك ويرضى هذا ويسخط ذاك فهو من صفات الفعل وكل ما لا يختلف بل يكون ضده ابدا منفيا فان العلم ابدا ينفي ضده ولا يختلف بحسب الممكنات ولا بحسب الاوقات فهو من صفات الذات وبهذا يتحرر محل النزاع عند اصحابنا قوله الادلة المذكورة لو تمت لدلت الخ اقول الذي يظهر منه ان جميع الادلة كذلك والا فاي خطا في تخصيص الدعوى غايته ما في الباب ان بعض الادلة كان خطا ووضعا للشيء في غير موضعه وقد اشرنا اليه واشار وقل ما كانت دعوى سليمة عن مثله وكذلك

قد عرفت ان ما يعول عليه من الادلة لا عموم له قوله لا يكون محتاجا في وجوده الخ الاصوب ان يقال لا يكون محتاجا في كمال ذاته ولا فيما يتوقف عليه كمال ذاته الى غير ذاته فان ذلك نقص واما ما ذكره الشارح فيبعد جعلها مسئلة قوله لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافي الاولى ان يقال ان الالم وهو كيفية مدركة بالوجدان انما يكون من حيث ادراك المنافي لجواز ان يحصل هذه الكيفية من ادراك امر لا ينافي المدرك لا في ذاته ولا في صفاته بل يكون ضده مطلوبا بالذات ولو عممنا المنافات بحيث يتناول المنافاة بالقياس الى ذلك الكمال المطلوب توجه المنع الى استحالة ان يكون الشيء منافيا المراد على هذا الوجه ثم المنافاة ان كان بالنظر الى الصفة الكمالية امكن ان يعلل استحالة المنافي باستلزامه النقص لان فقد الكمال نقص لكن يجوز ان يكون المنافات بالقياس الى الصفة الاضافية ولا محذور في فقده والصواب ان يعلل بان الالم نقص في نفسه سواء كان منافيا او لا قوله فربما يختص ذلك بادراكا دون ادراك قوله هذا لا يرد على المص لان الجزم بثبوت اللذة الغير المزاجية لا يصححه بل يكفيه في صحيح النفي باللذة المزاجية عدم الجزم بانتفاء غيرها اذ لا يمكنه مع الشك في ثبوت اللذة العقلية وانتفائها الجزم بنفي اللذة على الاطلاق نعم يرد على من ذهب الى هذا المذهب من المتكلمين منع ترتب هذه الكيفية على ادراك الملايم مطلقا على ما ذكره الشارح قال المص والمعاني والاحوال

والصفات الزائدة عينا اقول الفرق بين المعاني والصفات الزائدة هو ان
الاول بزعم الاشعري لا هو عين الذات ولا هو غير الذات والثاني عند
المعتزلة غير الذات ولهذا عبر المص بعبارتين مختلفتين لكن المشهور ان
هذا حكم من احكامهما وليس مأخوذا في مفهوم المعنى والصفة ولهذا
استدل الفريقان على الغيرية ونفيها بما هو مشهور في كتبهم وخلاصة
كلامهم في ذلك يرجع الى النزاع في ان معنى الغير ماذا واما ان معنى لفظ
الصفة يتفاوت بذلك فليس كذلك وما ذكره الش من تخصيص المعنى
بالاشعري والصفة بالمعتزلة فغير معروف بل المشهور في كتب الاشاعرة
اطلاق لفظ الصفة من غير نكير ولعل لفظ المعاني في كلام المص
اشارة الى ما يقوله النصارى من الاقانيم وشبهها او الى ما يقوله
بعض الحكماء من الصور العلمية الزائدة ويمكن ان يكون المعاني عبارة
عن الصفات المشهورة الزائدة والصفات الزائدة اشارة الى ما
تفرد به قوم من الصفات الغير المشهورة كالوجه والقدم وغير ذلك
مما اثبته بعض الحشوية كل ذلك للتفنن وتغير العبارة بتغير المخالف
ثم اقول الدليل على هذا المطلب يستدعي تمهيد مقدمة هي ان
الصفات العينية لها وجودات في انفسها ووجود رابطي لغيرها
هو اتصاف ذلك الغير بها وذلك الاتصاف فرع ان ينفك عن
وجوداتها في انفسها والظاهر موقوف عليها وتلك الصفات
بحسب هذه الوجودات يمتنع ان تكون واجبة بدليل التوحيد وبدليل

نفي حلول الواجب في الغير على ما مر عن قريب فلا محالة تكون ممكنة
واما الصفة الانتزاعية فاتصاف الماهيات بها لا يتوقف على وجودها
في نفسها ذهنا وخارجا او غير ذلك ان ثبت ظرف آخر للثبوت
بل الحق الواضح ان هذه الصفات لها وجود رابطي بالموصوف بحسب
ولا محذور في القول بان هذه الصفة الانتزاعية واجب الثبوت للموصوف
بدون حاجة الى تاثير مؤثر لانها من خواص الممكن وما قيل من ان
كل عرضي فهو محتاج الى المؤثر اما المعروض او غيره فمجرد دعوى لا
دليل عليه اذا تمهد هذا فنقول لو كانت هذه الصفات امورا موجودة
في الخارج كانت ممكنة بحسب وجوداتها في انفسها والممكن لا بد له من
مؤثر ولا يجوز ان يكون المؤثر غيره للزوم النقص والاستكمال بالغير
فتعين ان يكون نفسه فاما بالاختيار وهو باطل اما اولا فلان اثر
المختار حادث وقد سبق بطلان حدوث الصفة واما ثانيا فلان
تاثير الاختيار في الحيوة والعلم والقدرة وبالجملة سائر الصفات المشهورة
غير معقول واما غيرها من الصفات التي يمكن تاثير الاختيار فيها
فليس الكلام الآن فيه واما بالايجاب وهو نقص وفرقهم بين الصفات
وغيرها من الافعال في ان الايجاب في احدهما نقص دون الآخر تحكم
كما اعترف به المحقق الشريف في شرح المواقف فان عدم تمكنه من ترك
فعل ان كان نقصا عم الجميع والا فلا نقص في شيء من الافعال المترتبة
الصادرة بالايجاب والفرق بان الصفات التي هي اثر الايجاب

فيما نحن فيه مما يحسن في نفسه ويستحق المدح دون الافعال في
كل ما يستحسن لا يكون الايجاب فيه نقصا وغيره يكون الايجاب فيه
نقصا باطل على اصول الاشاعرة وايضا فان الافعال ربما كان موافقا
للغرض ومشتملا على المصالح ولا يجد العقل فرقا بين الايجاب فيما
يستحسنه العقل ويعده كمالا وبين الايجاب في الافعال المشتملة على
المنافع والفوائد بل احتمال جواز الايجاب في الاول ملزوم لاحتمال
جواز الايجاب في الثاني على ان ايجاد هذه الصفات من قبيل الافعال
وان كان الاثر المترتب عليه صفة كمال كما ان سائر الافعال يمكن
ان يكون ما يترتب عليه من قبيل الصفات الكمالية لموجود من الموجودات
ولا فرق بين كون احد الامرين كمالا للذات الموجبة والاخر كمالا لغيرها
بعد اشتراكهما في استحسان العقل وترجيحه على نقيضه وايضا حكم العقل
الصريح بان الايجاب نقص في مطلق الفعل بدون فرق بين الحسن
وما يخلو عن الحسن والقبح ويجوزه فعلا وقد تبين مما مهدناه انه لا
يلزم مثل ذلك على القول بكون هذه الصفات انتزاعية ومما يمكن
ان يستدل به على ذلك المطلب ان الايجاد عند المتكلمين عبارة
عن الاحداث ولا معنى له سواه وهو من اعظم الاصول عند المسلمين
وعلى هذا يعولون في حدوث العالم فيلزم على هذا احد امرين اولهما
كون تلك الصفات حادثة وهو باطل من وجهين احدهما ما سبق
الكلام فيه ووافقت الاشاعرة عليه من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى

وثانيهما لزوم استناد الحيوة والعلم واشباههما الى الاختيار ضرورة
استناد الحوادث الى الفاعل المختار عندهم لان الموجب لا يكون اثره
حادثا وفاقا للاشاعرة ومن البين ان لا معنى لايجاد الحيوة والعلم
اختيارا وثانيهما ان تكون تلك الصفات مستغنية عن المؤثر مع امكانها
وقيامها بموصوفها وفساده واضح ولهذا قال المحقق الدواني ان
القول بقدم الصفات مع عدم احتياجها قول متناقض ثم المعروف
من مذهب الاشاعرة وسائر المتكلمين ان علة الاحتياج هو الحدوث
وعلى هذه القاعدة ايضا يلزم المحذور المذكور مع زيادة هي عدم
احتياجها الى الموصوف لان مطلق الحاجة عندهم معلل بالحدوث
الا ان يخصصوه بالحاجة الى المؤثر فيندفع تلك الزيادة واعلم ان
الدليل السمعي وهو تواتر الاخبار من ائمة الهدى ابده بنفي الصفات الزائدة
وان من قال بها فقد اشرك وثنى كاف في هذا المطلب بل في المطالب
السابقة عليه وانما ذكرنا دليل العقل استظهارا وتأكيدا وتنبيها
على فساد ما زعموه ايضا ان الصفات التي زعموها ليست بادون
من وجود النملة والذرة في دلالتها على صدورها عن فاعلها با
لاختيار ولاحكامها واتقانها ومن الذي يقول من العقلاء بان وجود
صفة يترتب عليها كشف الكائنات باسرها وما فيها من الدقائق
والعجائب على موصوفها ويستعان بها على خلقها وابداعها ليست
بمثابة نبات ضعيف على ساهرة الارض في اتقان الخلق واحكام الصنع

حتى يدل الثاني على علم مبدعه وقدرته دون الاول ومما يشهد ايضا
ببطلانه ان كون علمه تعالى بحقائق الاشياء واحكامها وصفاتها موقوفا
على وجود صفة حكمية ومتأخرا عنها نقص لا يليق بجنابه تعالى على ان صدور
قدرته تعالى عنه مما يشكل تصويره لان ذاته تعالى بدون هذا الموجود
الصادر عنه تعالى ومع قطع النظر عنه اما ان يتمكن من فعل الموجودات
وتركها اولا فعلى الاول ذاته تعالى قادرة بدون هذه الصفة ولا معنى
لتسميتها قدرة حينئذ بل الذات متمكن من خلق الاشياء وتركها وقادرة
عليها لكن ايجادها موقوف على آلة تقوم بذاته تعالى وصدور تلك
الالة يكون بالايجاب لا بالاختيار وكان تمكنه من تركها يتوقف
على وجود هذه الالة فلو فرض عدمها لزم ان يصدر الموجودات
عنه تعالى ايجابا ولم يتمكن من تركها ولا يسمى مثل ذلك قدرة فان
كثيرا من الاسباب يكون محتاجا اليه للانسان في ترك فعل واحد انه
ويكون تلك الاسباب جواهر قائمة بانفسها منفصلة عن ذات القادر
ولا تسميه قدرة والا فليكن العلم والارادة وغيرهما مما يتوقف عليه
الفعل قدرة وعلى الثاني يلزم ان لا يكون ذاته تعالى ذاتا قادرة متمكنة
من الفعل والترك وهو ظ فان قلت القدرة بمعنى صحة الفعل والترك
ثم صفة انتزاعية ولا نزاع للاشاعرة ومن يحذو حذوهم في ذلك وانما
نزاعهم في تلك الالة الموصوفة التي وصفتموها سواء سميت قدرة
ام لا قلت فقد بطل الدليل الذي به يصولون وعليه يعولون في اثبات

زيادة الصفات وهو ان النصوص وردت بكونه تعالى قادرا عالما
وصدق هذه المشتقات يقتضي قيام مباديها به تعالى ومن البين ان
القدرة في تلك النصوص بهذا المعنى اعني التمكن من الضدين
لا بمعنى آخر على ان القدرة وان لم تكن بهذا المعنى لكن لا ريب في
صدق هذا المعنى عليه مع عدم قيام مبدإه به تعالى على الوجه الذي
زعموه فان قلت هذا الوهم لزم ان لا يكون قادرا بالقدرة التي زعمتموها
ايضا فان الذات اما ان تكون متمكنا عن الفعل والترك مع قطع
النظر عنه اولا والاول يستلزم المحذور المذكور بعينه والثاني ظاهر
البطلان بعين ما ذكرتم قلت نختار الاول ان اريد انه غير داخل في
موضوع القدرة وموصوفها والثاني ان اريد انه ملحوظ في المرتبة
المتقدمة على القدرة ونمنع لزوم المحذور على كل تقدير اما على الاول
فظ لان عدم دخولها في موضوعها لا يستلزم ان يكون غير المحمول
واما على الثاني فلان المحمول لا يثبت للموضوع في المرتبة المتقدمة
على المحمول واما القدرة الموجودة فلا يتمشى هذا الجواب فيها لان صحة
صدور شيء بالذات وصحة لا صدوره لا يتوقف على صدور شيء آخر
عن هذا المصدر الا ان يقولوا بان صحة الصدور واللاصدور عين
هذه القدرة التي اثبتناها وفيه ان الصحة امر سلبي لا يصح ان يكون
موجودة في الخارج فانها عبارة عن سلب الضرورة عن طرف المخالف
والسلب قطعا غير موجود في الخارج واما الدليل المذكور في الشرح فضعيف

جدا العدم قيام دليل على امتناع كون الشئ قابلا وفاعلا لشئ واحد

قوله وينفي الرؤية يدل على ذلك من قبلنا السمع فان روايات اصحابنا
عن الائمة الطاهرين عليهم السلام متظافرة على نفيها ومن الغريب ان اكثر
الاشاعرة وافقونا في ان كنهه تعالى يستحيل ان يتمثل في قوة عقلية
وجوزوا ارتسامه وتمثله في قوة جسمانية وتجويز ادراك القوة
الجسمانية دون القوة العقلية بعيد عن العقل شنيع جدا ومن ثم
علم ان كل ما ينفي العلم بكنهه من السمع ينفي الرؤية ايضا فان الكلام ليس
في رؤية عرض من اعراضه تعالى بل في رؤية ذاته وهو نوع من العلم
بكنهه وربما يدعى العلم الضروري بان الادراك المخصوص المعلوم
بالوجه الممتاز عن غيره لا يمكن ان يتعلق بما ليس في جهة والا لم يكن
للبصر مدخل فيه ولا كسب لرؤيته بل المدخل في ذلك للعقل فلا وجه
للتسمية ابصارا والحاصل ان الابصار بهذه الحاسة يستحيل ان
يتعلق بما ليس في جهة بديهة والا لم يكن لها مدخل فيه وهم قد جوزوا
الادراك بهذه الجارحة الحاسة وايضا هذا النوع من الادراك يستحيل
ضرورة ان يتعلق بما ليس في جهة مع قطع النظر عن ان تعلق هذه
الحاسة يستدعي الجهة والمقابلة وما ذكره الامام الرازي من ان
الضروري لا يصير محلا للخلاف وان الحكم المذكور مما يقتضيه الوهم
ويعين عليه وهو ليس مأمونا لظهور خطائه في الحكم بتجسم الباري
وتحيزه وما ظهر خطاؤه مرة فلا يؤمن بل يتهم فاسد لان خلاف بعض

العقلاء

العقلاء في الضروريات جائز كالسوفسطائية والمعتزلة في قولهم
بانفكاك الشيئية والوجود وثبوت الحال واما قوله بان حكم الوهم
غير مأمون فطريف جدا لانه منقوض بجميع احكام العقل لانه ايضا
ظهر خطاؤه مرارا وجميع الهندسيات والحسابيات وايضا مدخلية
الوهم في الحكم المذكور ممنوع وانما هو عقلي صرف عندنا وكذلك ليس
كون الباري متحيزا مما يحكم به ويجزم بل هو تخيل يجري مجرى سائر
الاكاذيب في ان الوهم وان صوره وخيله الينا لكن العقل لا يكاد يجوزه
بل يخيله ويجزم ببطلانه وكون ظهور الخطاء مرة سببا لعدم ايتمان
المخطي واتهامه ممنوع ايضا والا لقدح في الحسيات وسائر الضروريات
وقد تقرر بطلانه في موضعه في رد شبهة القادحين في الضروريات

قوله منزها عن المقابلة والجهة متعلق بالجواز والوقوع معا قوله
والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة هذا دليل على انهم يقولون
بتحيزه تعالى وكونه في الجهة وهذا من اخص خواص الجسم فالمشهور من
انهم يقولون بكونه تعالى جسما وينفون عنه خواص الاجسام فلا يبقى
لهم من الجسم الا الاسم ولذلك لا يكفرون من قبيل تسترهم بالكفر و
ليس عذرا مقبولا وذكر المحقق الدواني وغيره ان اصحابنا لا يكفرونهم
لذلك وان هو الا عصبية باردة قوله ثم اذا ابصرناها وغمضنا
العين الخ انما قدم هذه المرتبة مع تأخره عن الرؤية في الوجود لان مراده
ان يسوق الكلام على وجه يتدرج من الادراك الاضعف الى الاقوى

فالمقصود ان ثمة ثلث مراتب من الادراك متدرجة اخرها الرؤية وهو
محل النزاع ومن البين ان هذه المرتبة الحاصلة عند غمض البصر اضعف
من التي تحصل عند الفتح ثم هذه المرتبة عند الاشاعرة لا تختص بالبصر
بل يمكن تحققها في العضو الاخر ايضا وهو كذلك لكن مقتضى اصولهم
ان يمكن تحققها في القلب والعقل ايضا وتراهم يستنكفون عن ذلك
فكان الانسب بمذهبهم ان يحملوا النصوص المتضمنة لرؤية الفؤاد و
القلوب على الظاهر والحقيقة ولا يرتكبوا تاويله ولا يستنكفوا ولم يكن
قوله عليه السلم رايته بفؤادي دليلا على نفي رؤيته في الحقيقة ليلة المعراج
ومن الغلط في هذا المقام ان الادراك الحاصل بعد التغميض داخل
في الرؤية ومن جملة ما يقع النزاع فيه فان الناظر في كتبهم يعطي ان النزاع
انما هو في المرتبة الثالثة وهي المقصد في الاثبات والنفي قوله فان علمه
فالعاقل لا يطلبه قوله العاقل لا يطلب المحال الذي علم استحالته بان
يريد حصوله ويتوسل بذلك الطلب اليه واما انه لا يطلبه لا لغرض
الحصول بل لاغراض اخرى فغير مسلم ولا يلزم العبث حينئذ لجواز ترتب
غرض اخر عليه والعبث ما لا فائدة فيه اصلا وعدم فائدة الحصول
الذي هو فائدة مخصوصة لا يستلزم انتفاء الفائدة على الاطلاق ومن
اين لهم ان لا فائدة فيه مطلقا ولعل في هذا السؤال فوائد لا تحصى
لا يلزمنا تعيين الفائدة بل على المستدل ان يدل على انتفائها
مطلقا ونحن من وراء المنع ومما يستغرب منهم انهم اجمعوا على ان الطلب

عن

غير الارادة واحتجوا عليه بان الامر ربما امر عبده بامر وهو لا يريده
بل يريد نقيضه ومثلوا لذلك مثالا مشهورا سيجي في الشرح ثم
يقولون ههنا بان طلب ما علم استحالته ولم يعلمها العبد لم يكن في ذلك
ما ينافي عقلا بل ما يؤكده ويحققه ثم اقول كان المناسب ان يعلل
نفي طلب المحال بانه سفه منفر والنبي لا ينبغي ان يصدر عنه ما ينفر واما
ما ذكره من ان العبث لا يصدر من العاقل فغير تام اذ العبث على اصول
الاشاعرة غير ممتنع الصدور من العقلاء لان ارادة العاقل لا يتبع
اعتقاد النفع كما تقرر في موضعه من انه مذهب الاشاعرة وسبق
في الشرح اشارة اليه في مبحث الارادة عند بيان جواز الترجيح من
غير مرجح وكونه قبيحا شرعا بحيث يكون كبيرة او صغيرة منفرة انما يقتضي
تنزه النبي عنه وهو قد نزه العاقل عنه ومنه كلام اخر وهو ان العبث
كاللعب باللحية وشبهه لم يثبت كونه منفرا مع ان هذا العبث وهو
طلب المحال الذي هو الرؤية مما ينتهوا اليه الهمم العالية ويدل على بلوغ
فطرة الطالب له الغاية القصوى في طلب التعزز والاستبداد وانه
يوصل مبلغا لم يبلغه احد ولا دلالة فيه على دناءة وخسة منفرة فلا
باس ان يرتكبه النبي ولا قبح في الافعال عقلا ولم يثبت ان الشارع
منع من طلب الحج ولا يدخل مثله في المحظورات الشرعية والفتوى بحرمة
طلب الحج غير معهود من فقهاء الائمة ولو فرضنا انه حرام شرعا فليس
معدودا من الكبائر حتى يمتنع على النبي ومن هذا الذي يجوز على النبي

لان ان من العاقل ولو فرضنا انا السيد في الكل الذي فرضه سيحال علم استحالته

ان يقبّل الغلمان شهوة ويعنق الاجنبيات ويضمها الى نفسه لذة ولا ينفر بسببه عنه ولا يجوز العبث وتمنى المحالات وطلبها وبعد مشاهدة ذلك منه ان هذا اشنع عجاب قوله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى لا يكون نبيا كليما ا ظاهره ان الجاهل بذلك يجوز ان يكون نبيا ولا يجوز ان يكون كليما وانت خبير بفساده فانه بعد تجويز ان يكون الجاهل نبيا لا مانع من ان يكون كليما اذ الجهل اذا لم يمنع من مرتبة النبوة فاى عاقل يمنع من ان يكون ذلك الجاهل يتكلم معه وقد علمت ما خاطب الله تعالى به اعدائه كابليس وما كلمه ومن دقيق الطبع ان لا يدرك عدم جواز نبوة ذلك الجاهل ثم يدرك انه يمتنع ان يجمع له بين النبوة والتكليم ثم لا يخفى انهم نفوا حسن الاشيا وقبحها عقلا ولهذا جوزوا عليه تعالى كل فعل الا ما يمنع السمع وليس في السمع ما يمنع من نبوة الجاهل بالاحكام عندهم فكيف ما يمنع من نبوة الجاهل بما لا يجوز وكذلك الكلام في التكليم فالواجب ح ان لا يمنع من تكليم الجاهل ونبوته شئ ولو استقريت كلامهم وجدتهم ينسبون من الجهل الى النبى اضعاف ذلك ولعلنا ننبه عليه فى طى كلامنا ان شاء الله تعالى واما ما رامه المحقق الشريف فى شرح المواقف من نفى صلاحية لمطلق النبوة وذكره الش بقوله اذ المقصود من النبوة الخ فباطل لانه ان اراد ان بعث النبى للدعوة الى جميع العقايد الحقة والقضايا المطابقة للواقع فظاهر الفساد اذ رب

اعتقاد

اعتقاد حق لم يذكره النبى للناس واهمل ذكره فانها غير متناهية وكذلك الصفات السلبية لا يحصى كثرة ولم يبينه عليه السلام للامة ولا يضرهم لو خصصوا العقايد الحقة بما هو فى شان الله تعالى وان اراد والظاهر انما بعثه لتعليم بعض العقايد الحقة فيجب ان يثبت ان هذه المسئلة من جملته وانى لهم بذلك وعلى التقدير فمقتضى الغرض لا يثبت انه لا يجوز عليه الا بعد القول بالتحسين والتقبيح العقليين وهم قد حرموا انفسهم عن ذلك قوله لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع ا اقول التعليق اما ان يكون الغرض منه بيان وقت المعلق وتحديد وقوعه بزمان وقوع الشرط ومن البين ان ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ان يكون الغرض منه مجرد بيان تحقق التلازم وعلاقة الاستلزام بان يكون لافادة النسبة التى بين الشرط والجزاء مع قطع النظر عن وقوع شئ من الطرفين وعدم وقوعه ولا يخفى على ذى لب ان لا علاقة بين استقرار الجبل ورؤيته تعالى فى نفس الامر ولا ملازمة على ان افادة مثل هذا الحكم وهو تحقق علاقة اللزوم بين هاتين القضيتين لا يليق بسياق مقاصد القرآن المجيد ولا يوافق باسلوب الكتاب الحكيم مع ما فيه من بعده من مقام سؤال الرسول المصطفى بالتكليم فان المناسب لما طلب من الوقوع بيان وقوعه ولا وقوعه لا مجرد افادة العلاقة بين الامرين فالصواب ح ان يكون المقصود من هذا التعليق بيان ان الجزاء لا يقع اصلا بتعليقه على ما لا يقع ثم ان كان هذا التعليق مستلزما للعلاقة بين الشرط والجزاء فواجب ان يكون

امكان الشرط مستتبعا لامكان الجزاء لانه على هذه العلاقة مع
الحج لا يكون ممكنا على ما هو المشهور من ان مستلزم الحج تحج والاولى
وجه لوجوب امكان الجزاء والاول وان كان شايع الارادة من اللفظ
الا ان الثاني ايضا مذهب معروف للعرب كثير الدوران بينهم
هو عمدة البلاغة ودعامتها ومن ذلك قول الشاعر اذا شاب
الغراب اتيت اهلي وصار القار كاللبن الحليب وقول الاخر حتى
يحن وانتظري ايابي اذا ما القارظ العنزي آبا ومعلوم ان شيب
الغراب وصيرورة القار كالحليب لا علاقة بينهما وبين اتيان الشاعر
اهله وقس عليه الاخر ونظيره في الكتاب الجليل كثير ومنه تعليق دخول
اهل النار منها على ولوج الجمل في سم الخياط وبعيد من العاقل
ان يدعي علاقة بينهما بل ذلك مجرد تعليق بعيدا لوقوع الجزاء واجراء
له مجرى المحالات واذا كان ذلك التعليق امرا شايعا كثير الوقوع
في كلامهم فلا ترجيح للاحتمال الاول بل الترجيح معنا فان البلاغة
وحسن الكلام في ذلك واما اذا تحقق العلاقة في الواقع بينهما
وعلق عليه لمكان تلك العلاقة فليس لذلك الموقع من حسن القبول
الا ترى ان المتمني لوصال الحبيب لو قال اذا ارجع الموتى الى
الدنيا امكني زيارة الحبيب لم يكن كقول الصب المشتاق في فراق
الاحباء على وجه الحسرة والحزن متى اقبل الامس الدابر وحيي الميت
الغابر طمعت في اللقاء والوصل والذوق السليم فالقلم الراسخ

في البيان يغنيان عن تكلف الاكثار في هذا المقام وايضا لا يخفى على
ذي فطرة ان التزام تحقق علاقة لزوم بين استقرار الجبل في تلك الحال
وبين وقوع رؤيته تعالى بحيث لو فرض وقوع ذلك الاستقرار امتنع
ان لا يقع رؤيته تعالى ولزم من عدم وقوعها انفكاك بين اللازم والملزوم
العقليين مستبعد جدا يكاد يجزم العقل ببطلانه فاذن المقصود من
ذلك الكلام مجرد بيان استحالته بتعليقه على امر غير واقع ويكفي في ذلك
عدم وقوع المعلق عليه ولا يستدعي امتناع المعلق امتناعه واما اذا
سلم انه يستدعي العلاقة ولا يكفي مجرد عدم وقوع المعلق عليه فالكلام
على تقديره سيجيء في الشرح ونتكلم عليه ان شاء الله العزيز قوله لكن
النظر الموصول بالى نص الخ هذا الكلام وان كان مشهورا بين العلماء
الاعلام لم نجد تحته طائلا لانهم ان ارادوا بذلك ان النظر الموصول
بالى لا يحتمل ان يجرد عن العلم الضروري فقط النظر وما الذي حرم
التجوز مع وجود العلاقة الصالحة ونعلم علما لا يعتريه شبهة ان قائلا
لو قال قد وضح لي هذا المعنى بصدق العلامات وشهادة الدلالات
وايقنت به ايقانا بالغا حتى نظرت اليه او كاني انظر اليه كان في غاية
الحسن والقبول ومحل النشر يستدعي صحة الاستعمال حتى
يفرق بينه وبين النظر الموصول بكلمة الى حتى يجوز استعمال الثاني
بمعنى الدلالة ولا يجوز استعمال الاول بمعنى العلم وان ارادوا ان هذه
الصلة قرينة على ان النظر الموضوع لهذا المعنى لا المعاني الاخرى التي

سيجيء في الشرح فيكون معناه الطمع هو الرؤية والعدول عن
الاصل الا الضرورة ففيه ايضا نظر من وجهين الاول ان هذا
القدر كان حاصلا في حمل الرؤية على العلم الضروري فكان يجب
ان يتمسك بذلك في اول الامر ويقول حمل الرؤية على العلم مجاز
لا يصار اليه الا لدليل فتجويز استعمال الرؤية ومنع استعمال النظر
غير ناظر الى وجه صحيح ولا صادر عن ناظر بعين صحيح واعجب منه ما في شرح
المواقف من ان النظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله بمعنى الرؤية موصولا
بالى مستبعد ولم يدر ان الذي يناسب استعماله في العلم هو الموصول
بالى الذي هو بمعنى الرؤية او تقليب الحدقة واما غيره من المعاني
فلا يناسبه كما ستعلم والثاني انا نستدل فيما بعد ان شاء الله
على نفي الرؤية وهو الصارف عن الظاهر والعادل بنا عن الحقيقة
الى المجاز بان عبارة الشرح بعيد عن هذا التوجيه الثاني حيث
ادعى الامتناع والمنصوصية فتامل قوله الثاني انه يلزم ان لا يكون
الا قول استلزام المخاطب للعلم الضروري تم ولعله يحتاج الى
الاستدلال بان هذا الصوت المؤلف المشتمل على المعاني الحكمية
لا بد من مصوت مؤلف حكيم قدير وهذا الاستدلال نظري لا
نشاء المصنوعات المحكمة المتقنة وهذا النظري ضروريا واما العلم بان
هذا الصوت له مصوت في الجملة سواء كان مع العلم بحال الرؤية
او لا فليس من العلم بالرب في شيء على ان كون هذا ايضا علما ضروريا

حصل بنظر وايضا لعل الضرورة والانكشاف الجلي له مراتب متفاوتة
فيجوز ان يكون موسى طلب ما يعلوا المرتبة الحاصلة عند الخطاب
يفوق عليه ولو حملنا الاية على طلب العلم التصوري الضروري لم يندفع
هذا الجواب عن اصله قوله لان قوله لن تراني نفي للرؤية اه دعوى الاجماع
في هذه المسئلة في حيز المنع فان صاحب الكشاف فسرها على هذا الوجه
الجواب وحمل نفي الرؤية على عدم الطاقة المعرفة الضرورية وهو اعرف
بمذاهب اصحابه ومواقع وفاقهم وخلافهم على انهم لا يرون اجماع
اصحابهم حجة وانما الحجة عندهم اجماع المسلمين غاية ما في الباب ان
يكون هذا الزاما على من استدل بهذه الاية على نفي الرؤية فلهم ان
يقولوا انما استدللنا بهذه الاية الزاما على من استدل بهذه
الاية على جواز الرؤية او يعولون في الجواب على الوجوه الاخرى و
اما غير المعتزلة فهم فارغون عن هذا الالزام قوله الثاني ان الكلام
على حذف المضاف هذا التاويل يحتمل وجهين احدهما ان يراد
من الاية مطلقا اي اية كانت وعلى اي شيء دلت وثانيهما ان يراد به
الاية الدالة على الساعة ويوم القيمة وهو المذكور في المواقف منسوبا
الى الكعبي ومن تتبع ولم اجد هذا التاويل على احد الوجهين في
كتب المتكلمين ولا سيما نسبته الى ابي القاسم الكعبي والذي نسب الى
الامام في بعض تصانيفه هو حمله على طلب رؤية اية تكون سببا الى
العلم الضروري وهذا وان كان ظاهره حذف المضاف لكنه يكون

يكون مراده التأويل الاول ويكون ذكر الاية ورؤيتها تمهيدا للتأويل
وكشفا عن خصوصية المطلوب استطرادا والامر في ذلك سهل واما
الجواب الذي ذكره الشيخ فحديث الاجماع قد اشرنا الى حاله واما ان
وافقه فلا وجه لنفي الرؤية بقوله لن تراني فانما يرد على الوجه الاول
واما على الوجه الثاني والثالث فمحل نظر لان دلالة اندكاك الجبل
على الساعة او افادة العلم الضروري محل مناقشة اما الاول فلانه
اندكاك الجبل لا يشبه اقامة الساعة في مجاري العرف وما يتعاطونه
من تشبيه وتمثيل في عاداتهم ويبعد ان يعد اظهار هذه الاية من
اشراط الساعة وعلاماتها واما انها دالة على كمال القدرة ولكونها
عن علاماتها فمن هذا الوجه يمكن ان يدل على دخول الساعة وما يتضمنها تحت
القدرة فمعلوم ان مثلها لم يكن عزيزا فيما راه موسى فالظاهر انما
سال اية لا من هذا الضرب فيصح نفي ما سئله مع اثبات هذا الضرب
واما الثاني فلان الاية المذكورة انما يدل ضرورة على تقدير التسليم
على علم هذه الاية وعلى الخواص المعتبرة والصفات المطلوبة المعهودة
في طريق الاستدلال فلعلها تحتاج الى ضميمة نوع من النظر والفكر
فان كون دلالة ذلك الاية على الامور المذكورة اجلى من دلالة خلق
السموات وما فيها من البدايع فاسد جدا وبهذا يظهر حال الجواب
الثالث فتامل قوله فلم يحتج موسى الى سؤال الرؤية اقول هذا مبني
على ان موسى سؤال ودفعه عما سال بتعليق مسوق على استقرار الجبل

انما

انما وقع بعد اخذ الصاعقة لقومه والا لم يكن الاخذ اللاحق مغنيا
عن السؤال السابق فعندهم ان قومه سالوا الرؤية اولا تعنتا وعنادا
فاخذتهم الصاعقة ثم انه عليه السلم مرة اخرى جاء الى الميقات بربه فسال
الرؤية لنفسه وهذا احد القولين عند اهل التفسير والجواب مندفع على التقديرين
اما على تقدير تاخر اخذ الصاعقة عن السؤال المذكور فظ واما على تقدير
تقدمه فلانه لا يمتنع ان يكون سؤالهم الاول على سبيل التعنت والعناد
كما يقوله اصحاب الش ولهذا اخذتهم الصاعقة ويكون سؤالهم الثاني
على سبيل الاستيقان وطلب العرفان والعيان ولهذا اجيبوا كما يجاب
السائل الطالب للحق المسترشد الى اليقين ويزاح علته وايضا يمكن ان
يكونوا بعد اخذ الصاعقة لهم واحياء الله تعالى لهم امروا مرة اخرى
ان يسئله موسى وتخيلوا ان سؤالهم كان سبب اخذ الصاعقة اياهم
فذلك بخلاف سؤال موسى فانه لا يصير سببا للاخذ لحرمته وكرامته عليه
والحوا عليه ان يسئل الله تعالى ذلك وليس ذلك بابعد من جهالاتهم وسفاهاتهم
ويصحح ما يدل عليه من النقل عن المعصومين الطاهرين صلوات الله عليهم
قوله وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع الخ اشارة الى رد دليل
يمكن استنباطه من الحكاية المذكورة في الجواب وهو انه لولا امتناعها لم يكن
لاخذ الصاعقة داع اذ لا غايلة في سؤال الممكن وحاصل الجواب ان
اخذ الصاعقة لا يتعين كونه لاجل استحالة الرؤية بل يجوز ان يكون لتعنتهم
في طلبهم واستهزائهم ان الذم والتوبيخ يتعلق بالقبيح ومما يكون صالحا

لان يتعلق به اللوم والعتب فلو ان انسانا شكى صاحبه بحضرة آخر و
اظهر لومه وذمه وقال انه يلقانى اطوارا وتارات ويكلمنى مرات و
احيانا كان كلاما مردودا خارجا عن قانون المحاورات مخالفا لقانون
الخطاب حتى يقول يكلمنى بالقبيح ويلقانى بما يسوئنى وهذا واضح لمن
تامل غير محتاج الى الاطناب وقد قررناه فى تعليقاتنا الاصولية
بما لا يبقى شبهة معه وفى الاية لم يذكر سوى قولهم ارنا الله جهرة ولو
ان الطالب او المواخذ عليه مندرج فيه مفهوم منه لكان لا يوافق النظم
المعجز وايضا قال تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقد دل على ان المسئول
موصوف بانه اكبر ولم يصف السؤال بشى يدل على انه مما لا ينبغى فلا
فى الجواب ان يقولوا الادلالة فى الاية الا انه سؤال قبيح من حيث تعلقه
بالمسئول المذكور واما انه صح فلا كما ان ذم سؤال اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء لا يدل على الاستحالة بل الشرط اكبر من ان يسال
فلا ينا فى ذلك امكانه ولا وقوعه ابتداء من غير مسئلة واما ما قال انه
من انه يجوز ان يكون لاستحالته فى تلك الحال فيرده ايضا خلو الاية عن
تقييد المسئول بحالة معينة وفيه نظر وهو ان السؤال المذكور اما ان يكون
معلوم القبح عندهم او لا يكون كذلك وعلى الثانى لا يوجب الذم اتفاقا
من المعتزلة والاشاعرة فانهم اتفقوا على ان التكليف واعلامه مما يترتب
عليه الذم والعقاب عادة وعلى الاول اما ان يعلم عقلا فهو خلاف
ما ذهبوا اليه واما شرعا فهو خلاف المنقول لان كل منقول فى هذا

الباب يدل على انه موسى لم يكن اعلمهم انه قبيح شرعا ولم يكن جرى بينهم ذلك
وايضا كان ينبغى ذكره فى مقام الذم والتوبيخ ولم يذكروا امثال ذلك
الذم والتوبيخ كثيرا مما يوجد فى الكتاب الكريم مما لا يوجد له وجه سوى
التقبيح والتحسين العقليين قوله واما ثانيا فلان تجويز الرؤية باطل
بل كفر اى ان اراد انه كفر علم عليه السلم كونه كفرا فممنوع لعله لم يكن معلوما كونه
كفرا وكل باطل غير مطابق للواقع لا يكون كفرا بل لعله لم يكن كفرا فى ذلك
الزمان اتم لان موسى لم يعلمهم ذلك وعلى تقدير تسليم اعلامه فلعله
لم يعلمهم انه من قبل الله تعالى وانما اعلمهم من قبل نفسه على جهة الاستفادة
بالنظر والاستدلال وقد تقرر عند الجمهور من المعتزلة والاشاعرة
ان قول النبى لا يكون حجة فيما يكون من هذا القبيل ولو كان من الاحكام
والعجب ممن لا يكفر من ينكر قول النبى صلعم مخبرا عن جبرئيل بانه صح
يامره ان يامر اصحابه بالاهلال ويكفر قوم موسى نبينا مثلا وان اراد انه
كفر عند المعتزلة بانهم يكفرون الآن من يجوزه فالظاهر انهم انما يكفرون
الكرامية القائلين بالرؤية فى الجهة وعلى سبيل المقابلة ولهذا ذكر فى الكشاف
فى تفسير الاية لا يغرنك تسترهم بالبلكفة وقولان التستر بالبلكفة لا يبعد
عن الكفر لم يحتج الى نفى الرؤية وقول قائلهم انهم خافوا الشنع الورى
فتستروا بالبلكفة دليل ايضا على هذا ثم على تقدير تسليم انهم يكفرون
فاعلم الضرورة ثبوته بالكتاب والسنة عندهم ولا يلزم ان يكون ذلك
كفرا فى زمن موسى الا ترى ان اصحاب هذا المجيب يكفرون القائل بعلية

المحض للنص عليه في الكتاب ولم يكن القول بذلك كفرا في زمن موسى عندهم
بل كان القول بتجزيه كفرا في ذلك الزمان واما انه باطل فلا يخفى ان كل
باطل لا ينبغي ان يرد على صاحبه بساعته واثم يروون مثله كثيرا من النبي
كما يظهر لمن تتبع الاثار والسير وقياس ذلك على الشرك الذي نقله
قياس مع الفارق الا ترى ان العدلية لا يجعلون اصحاب الرؤية بمنزلة
المشركين وهو ذنب لا يغفر اصلا وليس غيره بهذه المثابة ثم لا نم ان موسى
لم يزجرهم عما اقترحوه ولم يرده لكنهم لم يرتدعوا من اقتراحهم والحوا
عليه ولجوا فقالوا له لو سئلت الرؤية لنفسك لاجابك فرايناه مشاهدة
وعيانا وليس بممتنع في العقول ان ياذن الله تعالى في ان يجيب موسى
مقترحهم وان علم استحالة ما كانوا يريدونه ويكون في ذلك لهم
لطف ومصلحة يعلمه الله تعالى كيف ولا يقبح منه تعالى شيء عند القوم
وسيجيء ذلك في طي حكاية هذه القصة ان شاء الله تعالى لا واما ثالثا
فلانهم ان كانوا قال في شرح المقاصد والمعتزلة تحيروا في هذا المقام
فزعموا تارة انهم كانوا مومنين لكنهم لم يعلموا امتناع الرؤية وظنوا جوازها
عند سماع الكلام واختار موسى في الرد عليهم طريق السؤال و
الجواب من الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم
لم يكونوا مومنين حق الايمان ولا كافرين بل مستدلين او فاسقين
او مقلدين فاقترحوا ما اقترحوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى
الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سال لنفسه

لراه لعلو قدره عند الله تعالى وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين
لن نومن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مومنين ولا حاضرين عند
سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله تعالى وانما الحاضرون هم السبعون
المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى في الاخبار بامتناع
الرؤية فلا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان
يطلعوا فيخبروا السائلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوا من موسى مع
تاييده بالمعجزات فمن السبعين اولى انتهى كلامه وقريب منه ما في
شرح المواقف وفيه خبط من وجوه اما اولا فلان المشهور في السير
والتفاسير انهم كانوا حاضرين لان القائلين بذلك هم السبعون الذين
اخذتهم الصاعقة وقد صرح بذلك في الكشاف والقاضي في مواضع
عديدة ولولا قولهم بذلك فباي جرم اخذتهم الصاعقة والذين قالوا
انهم عشرة الاف من قومه لا يخرجون السبعين عنهم واما ثانيا فلان زعما
ادعاه من انه لا يتصور منهم عدم تصديق موسى في الاخبار بامتناع
الرؤية فلست ادري من اخبره بذلك ومن اين بلغه وانما هي دعوى
مجرد لا شاهد عليه من العقل والنقل وكل المفسرين والمورخين ينقلون
خلاف ما ذكره وان كان منشا ذلك انهم كانوا من خواص موسى و
اصحابه وكانوا صالحين ابرارا فمع بطلانه وظهور فساده على الواقف
على هذه القصة من مواضعها يرد ان مذهب هذا القائل ان الصحابة
كلهم عدول ومع ذلك جحدوا وانكروا قول النبي في الحج وشاع هذا

الانكار حتى صار العلماء يستدلون به في كتب الفقه والاصول على
مطالبهم على ما اشرنا اليه فاي استبعاد يلحق عدم تصديق موسى منهم
في الاخبار بامتناع الرؤية مع ان بين المقامين بونا بعيدا فان ما اخبر
به هذا القائل من جملة الاحكام الشرعية ويتعين ان يكون من قبل الله
ولا يحتمل ان يكون من عند نفسه وخطا النبي في ذلك ابعد ولذلك
قبل المنكر له بلسانه وما ينكره من جملة الاحكام العقلية ويتطرق اليه
جواز ان يكون من قبل نفسه لا من جهة الوحي والسهو والخطا في مثله
مما قال به كثير من العلماء حتى جماعة من اصحابنا الامامية مع بلوغهم
في تنزيه الانبياء مبلغا يقصر عنه من عداهم وقد كان يمكن الاكتفاء
في الرد على المعتزلة بان السبعين الطامعين بسبب سماع كلام الله تعالى هم
القائلين ارنا الله جهرة ولم يكن يحتاج الى دعوى انهم لا يتصور منهم الانكار
واما ثانيا فلان السبعين لعلهم لم ينكروا قول موسى وانما سالوا ابتداء
منهم بناء على طمعهم فيه ولم يرد عليهم موسى واختار طريق السؤال والجواب
ليكون اهدى الى الحق واوثق عندهم وابعد من الخطرات الوهمية والوساوس
الشيطانية واما ان الصاعقة اخذتهم فلولا انكارهم لما اخذتهم فقد
عرفت انه لا يدل عليه وقد تعرضنا له في هذا المقام واما رابعا فلان
دعوى انهم لم يصدقوا موسى مع اياته الباهرة فان لا يصدقوا قول السبعين
اولى ظاهر البطلان جدا ولو صح مثله لورد ان الاعراب اذا لم يصدقوا
النبي في ايفاء الثمن مع تاييده بالمعجزات فان لا يصدقوا الشاهدين

مع انه رجل واحد من امته اولى فاي معنى كان لاستشهاد النبي اياه
حتى سماه بعد شهادته بذي الشهادتين ويجري مجرى ان يقول احد
ان المشركين اذا لم يقبلوا من النبي دعوى النبوة مع مشاهدتهم منه
كثيرا من المعجزات فان لا يقبلوا من المسلمين والمشركين اخبارهم اولى
وقد كان الواجب ان يضرب المسلمون صفحا عنه ولم ينقلوا معجزاته
المتجددة للمشركين ويسدوا ابواب الاحتجاج ونقل الايات الحادثة للجاحدين
وكان عليهم ان لا يقبلوا الخبر المتواتر ويجحدوا وجود مصر وشام ووجود
الترك والديلم وسائر الاقوام لانهم جحدوا قول النبي المؤيد بالمعجزات
فان لا يقبلوا خبر اهل التواتر ويجحدوه اولى ولا يمكن ان يقال لعلهم
يقبلون خبر المتواتر لكنهم لا يقبلون خبر السبعين لانهم قاصرون عن
عدد التواتر او انهم يقبلون خبر السبعين لكن لا يؤمنون بالاية لكونها
اسوة سائر الايات في مقابلتها بالرد والجحود لان السبعين ربما يجوز
عن حد التواتر سيما اذا كانوا اسراة القوم واعيانهم ومن المعروفين
بالصدق والمشهورين بالصلاح واما الثاني فمع عدم انطباقه على كلام
القائل كما يظهر بادنى تامل يسد باب الاية بعد الاية فان الايات
التسع التي جاء بها موسى ثم لما لم يكن فائدة في اخبارهم فاريد ان يخبر في
ما الفائدة في اختيارهم اولئك المختارين واسماعهم كلام الله وقد جاء
النقل بان اختيارهم انما كان لان يبلغوا قومهم انهم سمعوا كلام الله كما سمع
موسى وانكار هذا النقل مع استفاضته وشهرته يجري مجرى انكار وجود

موسى والغرض من هذا التطويل اعلام ان القوم فى عشق ما يدعون
اليه ويتوارثونه عن اسلافهم بلغوا الى درجة حتى اخمدوا انوار البصر
واطفؤا مصباح العقل فى نصرته والى الله المفزع ولعل الشيخ الجليل
انما عدل عنه الى ما ذكره مع التزامه تقليده لفظا ومعنى خصوصا
فى هذا المبحث لما راى فيه ما هو من هذا القبيل كما هو اخباره بامتناع
الرؤية غاية الامر ان يكون هذا الطلب خاليا عن فائدة تختص به ولا
يوجد بدونه فى صورة الاخبار من قبل نفسه وقد تقرر عندهم فى
مسئلة قدح العطشان ورغيف الجائع ان مثل هذا مستحيل عادة
وعقلا ثم انه منقوض باكثر الايات الوارده فى الاحكام الشرعية فانه
كان يكفيهم ان يخبرهم النبى بالحكم الشرعى الذى اوحى الله اليه ولم يكن
يحتاج الى ان ينزل اليه اية منظومة من عند الله ولا ينفع فى المشركين
نزول الاية ايضا واما ان الفائدة فيه ان يكون اية باقية الى امد معلوم و
يكون اهدى الى الحق واثبت للقلوب فمشترك فيه لانهم وان سمعوا
الجواب من المخبر بانه كلام الله لا يخفى ما فيه اما اولا فلان سماع الكلام
مع انتفاء متكلم ظاهر سيما اذا كان من جميع الجهات على ما سبق اية
عظيمة ودلالة واضحة فاى حاجة الى ان يخبر موسى بانه كلام الله
ولعل من زعم ان تكليم الله تعالى مع موسى على الوجه المأثور لم يكن معجزة و
اية فاذا لم يكن هذا اية وخارقا للعادة مع عدم متكلم ظاهر فان لا
يكون تكلم عيسى فى المهد ولا الحيوانات العجم مع نبينا معجزة لهما اولى

واما

واما ثانيا فلان اندكاك الجبل وهى الاية الكبرى والعلامة العظمى كانت
مقترنة بذلك الجواب الم يكن فيه كفاية واغناء عن اخبار موسى بانه كلام
الله ولم اقف للقوم على اطرف منه وان كان كل كلامهم طريفا قوله واختار
موسى فى الرد عليهم طريق الاشارة الى دفع الجواب الاول والثانى بان السؤال
وان لم يكن محتاجا اليه لكن لمثل هذا الغرض يجوز ارتكابه وتاخير رد الكفر
الباطل لمثله جايز وقوله واضاف موسى الرؤية الى جواب عما ذكره اولا من
انه لم يقل ارهم ينظروا اليك ولعل الشيخ ارتضى هذا الجواب ولهذا لم يتكلم
عليه بشئ واعلم ان اصل هذا الجواب عن الدليل مما اختاره سيدنا الا
المرتضى فى كتابه تنزيه الانبياء وغرر الفوائد وايده بوجوه منها حكاية
طلب الرؤية من بنى اسرائيل فى مواضع كقوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من
ذلك فقالوا ارنا الله جهرة الاية وكقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ومنها ان موسى
اضاف ذلك الى السفهاء قال الله تعالى فلما اخذتهم الرجفة قال لو شئت
اهلكتهم من قبل واياى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا واضافة ذلك الى
السفهاء تدل على انه كان بسببهم ومن اجلهم حيث سألوا ما لا يجوز
عليه تعالى وذكر الجهرة فى الرؤية يؤيد انه لم يكن طلب العلم لانه انما يليق
برؤية البصر دون العلم والمفسرون اختلفوا فى المراد بما فعل السفهاء
فبعضهم يفسره بطلب الرؤية وعليه يبتنى كلام المرتضى الشريف قدس سره
وهو الاظهر والاشهر وبعضهم يفسره بعبادة العجل ولا تاييد فى الاية

على هذا اجاب عن نسبة السؤال الى نفسه ووقوع الجواب مختصا به
بانه غير ممتنع وقوع الاضافة على هذا الوجه مع ان السؤال كان لاجل
الغير اذا كانت هناك دلالة تومن من اللبس وتزيل الشبهة فلهذا يقول
احدنا اذا شفع في حاجة غيره للمشفوع اليه اسئلك ان تفعل بي كذا او
تجيبني الى ذلك ويحسن ان يقول المشفوع اليه قد اجبتك وشفعتك وما
جرى مجرى ذلك وانما حسن هذا لان للسائل غرضا في المسئلة وان رجعت
الى الغير فتحقيقها وتكلفه كتكلفه اذا اختصه ولم يتعده ومما يورد على
هذا الجواب ان السؤال اذا كان للغير فمن اى جرم كانت توبته موسى حيث
قال تعالى فلما افاق قال سبحانك انى تبت اليك وانا اول المؤمنين وانما
انما يكون التوبة من ذنب وجرم فاجيب عن ذلك بانه انما تاب لانه اقدم على
ان سال على لسان قومه ما لم يؤذن له فيه وليس للانبياء ذلك لانه لا يؤمن
ان يكون الصلاح في المنع منه فيكون ترك اجابتهم اليه منفرا عنهم وليس
يجري مسئلتهم على سبيل الاستبداد وبغير حضور قومهم مجرى ما ذكرنا
لانه يجوز ان يسالوا مستبدين ما لم يؤذن لهم فيه لان منعهم منه لا يقتضي
تنفيرا وفيه ضعف والصواب في الجواب ما ذكره المرتضى س سره من
انه ليس في الاية ما يقتضي ان يكون التوبة وقعت من المسئلة او من امر
يرجع اليها وقد يجوز ان يكون سائر ذلك اما الذنب صغير تقدم على الحال
او تقدم النبوة على راى بعض المعتزلة فلا يرجع الى المسئلة وقد يجوز ان
يكون ما اظهره من التوبة على سبيل الرجوع الى الله واظهار الانقطاع اليه

والتقرب منه وان لم يكن هناك ذنب معروف والحاصل ان الغرض
من ذلك انشاء التذلل والخشوع واظهار الاستكانة والضراعة وعلى
ذلك ينبغي حمل كل ما وقع منهم عليهم السلام من الاعتراف بالذنوب والعصيان
من غير ان يكون هناك معصية وذنب صغير او كبير ويجوز ان ينضاف
الى ذلك الغرض تعليمنا وتوقيفنا على ما نستعمله وندعو به عند الشدائد
ونزول الاهوال وتنبيه القوم المخطئين خاصة على التوبة مما التمسوا
من الرؤية المستحيلة عليه تعالى فان الانبياء عليهم السلام وان لم يقع منهم القبيح
عندنا فقد يقع من غيرهم ويحتاج من وقع ذلك منه الى التوبة والاستقالة
كما في طلب ابرهيم ان يريه كيفية احياء الموتى وههنا توجيه آخر لطلبه ذلك وهو ان
ابرهيم كان اوحى اليه ان الله تعالى اتخذ خليلا ويحيي له الموتى ان سئله
ذلك وكان عليه السلام وقع في قلبه من باب الخاطر او من القرائن التي يمكن
النفس بها انه هو الخليل الذي يراد فاراد ان يعرف ذلك يقينا ويطمئن
قلبه بذلك وذكر هذا التاويل في المواقف وهو مروي في كتاب العيون
عن الرضا وتوجيه آخر اورده المرتضى س سره في كتاب التنزيه وهو ان
جبارا عهد ابرهيم كان توعده وهدده بالقتل ان لم يره احياء الموتى
فالمراد بالاطمينان هو الامن عن توعد ذلك الجبار وتهدده لكونها
كان هذا وافقا للمثال المذكور وكان الاحتمال المذكور وجها لطلب
الرؤية وغرضا يخرجه عن حد العبث لم يتوجه الشارده ولا يخفى ما فيه
فان تحصيل الطمانينة لا يتوقف على طلب وقوع الحكم بل كان سؤال العلم

باستحقاله اوفق بالمطلب وادخل في الادب قوله واحيانا ان التزام
جهل النبي المصطفى بالكلم اهذا تهويل وشطح لا يرجع الى طائل اذا طرح
عنه استباده فنقول لما قرر السائل في سواله ان مسئلة الرؤية مما لا يتوقف
عليه شيء من المعارف الضرورية فهذه المسئلة تجري مجرى سائر العلوم
التي تتعلق بالمعاش والنشاة الاولى من احكام الجواهر والاعراض على
ان كل ما يتعلق بالكائنات يتعلق بفعله تعالى لان الكل من فعله عندهم
ولا فرق بين نفي الفعل واثباته له تعالى وبين نفي الرؤية واثباته والفرق
بحيث يستلزم الجهل باحدهما التنفير ولا يستلزم الاخر تحكم وروى
الجمهور ان عائشة كانت تلعب بتماثيل فرآها النبي على تلك الحال
فسالها عن تمثال كان له جناح فقالت هذه صورة الفرس فقال
النبي متعجبا من ذلك والفرس يكون له جناح فقالت اما علمت
ان خيل سليمن كانت لها اجنحة وانه عليه السلام امر اباهريره ان يخبر الناس
بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة وهم ابو هريره باخبار الناس
فاضطهده عمر ابن الخطاب واستخف به ثم اتى النبي ونبهه على وجه
الخطا فيه وانه لو علم الناس ذلك اتكلوا عليه واهملوا العمل فقرره
النبي وصوبه وحديث تابير نخل المدينة ونزوله ببدر وتصويب راي
حباب ابن المنذر مشهور مستفيض وانت اذا تتبعت كتب
الجمهور وجدت من ذلك الكثير الشايع وما يزيد على الحساب
والضبط فاذا كان لعائشة وعمر ان يعلموا ما جهل النبي الذي

هو

هو خاتم المرسلين فلو كان لاحاد المعتزلة ان يعلموا ببركة الاقتباس
من مشكوة النبوة ما لا يعلمه موسى لم يكن به باس بل كان احق واولى
واليق واحرى وقد علمنا انه كان لنبينا علوم زائده على علوم الانبيا
السابقة ومزية في ذلك على غيره من الرسل فلو كان بعض هذه العلوم
المختصة وصل الى العلماء من امته لم يلزم من ذلك محذور ولا
نقص في ذلك ولا غضاضة على الانبياء وقد كان لوط لا يدري من
في البيت معه حين قال او اوي الى ركن شديد وقد علمنا نحن بحمد الله تعالى
انهم كانوا رسل ربنا وهذا موسى لم يعرف وجه الحكمة والصواب فيما فعله
الخضر بالسفينة وغيرها وقد علم احاد الاشاعره والمعتزلة بل احاد الفسقة
من امة محمد فان قالوا قد علمناه عن توقيف قلنا قد علم موسى ايضا بالوحي
ايضا بلا فصل وانتم الذين رويتم ان علماء امتي كانبياء بني اسرائيل
اي مفسدة في ان يعلم من هو في مرتبة بعض الانبياء بعد البحث والفحص
ما لا يعلمه بعض اخر في بادي الراي واول النظر ومن يسلم له ان علماء
المعتزلة خارجون عن هذه الصفة ثم نقول له هل كان موسى يعلم ان لا يجاب
الى ذلك المطلب الذي سئله او لا يعلم وعلى الاول يلزم العبث وهو حاد
بعين ما ذكرتم وعلى الثاني يلزم جهل النبي المصطفى بالكلم بما علم احاد
الاشاعره والمعتزلة والفرق تحكم ودعوى ان كل صفة سلبية يجب ان
يكون معلوما فقد فرغ السائل عن ابطالها واعلم انه يمكن بناء الدليل
على اصول المعتزلة بان يقال طلب ما علم عدم حصوله لا يكون عبثا

والجهل بها ايضا منفى لجواز ان يكون فى امته من يعلم ذلك وجهل النبى
بما يعلم بعض امته فى المعارف الالهية ان لم يكن ضرورية للايمان و
لا للدليل السمعى اشد فى التنفير من كل ما يعد من هذا القبيل نعم لا
يكون ذلك فى غير المعارف الالهية منفرا كالسياسات والولايات
وتدبير الحروب وبهذا الوجه لزم ان يكون النبى عارفا بجميع المعارف
الالهية من اول البعثة بحيث لا يتجدد له علم من هذا الباب ثم لا يخفى ان
طلب ما علم استحالته وعدم وقوعه مما يرجع الى حصول المط سيان
وقد لزم الثانى المعتزلة فى تكليف من لا يقع المكلف به منه فيلزمهم ان
لا يدعوا كون طلب المعلوم استحالته عبثا من جهة اليأس من حصول
المط فيتعين اخذ ذلك من ماخذ اخر عليه يبتنى امتناع تكليف المح دون
تكليف ما علم عدم وقوعه مع امكانه واما كون الجهل منفرا لامكان علم
بعض الامة بذلك فبعيد جدا لان التنفير انما يلزم من وقوع الجهل و
العلم المذكورين واما جواز العلم مع وقوع الجهل فلا يستلزم الا
جواز التنفير بمعنى امكانه ولو كان ذلك محذورا لم يكن له مدفع لانه
لازم لجواز الجهل والعلم المذكورين ولا شبهة فيهما فان الجهل جائز عليه
والعلم ممكن لامته والقول بان امكانهما لا يستلزم امكان اجتماعهما
والمحذور فيه لا فى وقوع كل منهما منفردا يجرى فيما ذكرتم فان وقوع
الجهل مع امكان العلم لا يستلزم امكانهما والمحذور فيه قال والا لزم
الاضمار فى الكلام اه هذا مبنى على ان الاستدلال بالنظم فيتضح بان

النظ

النظر ربما يصرف عنه بالدليل ويستقيم الدليل على خلاف ذلك وقد علمت
فى طى ما سبق ان الدليل الاول ايضا كان من هذا القبيل ثم ان المستدل
اقام الدليل على ان المعلق عليه هو السكون حال التزلزل والحركة من
نفس الكلام الذى وقع التعليق فيه ولم يتعرض المجيب لشئ من ذلك و
حكم باحتياج الكلام الى الاضمار ثم اعترف بعدم احتياج الكلام الى الاضمار
فى جواب السؤال الذى يلى هذا الكلام وقد بناه على ما بنى عليه المعترض
اولا ولا يخفى ما فيه من الخبط والاضطراب وبطلان ما تخيله من الجواب
اولا وتحرير الكلام ح ان المعلق عليه هو الاستقرار لا مطلقا بل فى المستقبل
وعقيب النظر بدلالة الفاء وان وذلك لانه اذا دخل على ان يفيد
اشتراط التعقيب لا تعقب الاشتراط كما ان لو الداخلة على المضارع ربما
يفيد استمرار الامتناع لا امتناع الاستمرار على ما تقرر فى علم وقد
حملوا عليه قوله تعالى لو يطيعكم فى كثير من الامر لعنتم الاية فههنا الشرط
وقوع الاستقرار عقيب النظر والنظر ملزوم لوقوع حركة الجبل عقيبه
فوقوع السكون عقيبه مح لاستحالة وقوع الشئ عقيب ما يستعقب
منافى ذلك الشئ ويستلزم وقوعه عقيبه وبهذا يندفع ايضا ما اشار
اليه من ان الاستقرار حال الحركة ممكن فان المعلق عليه ليس هو الاستقرار
فى ذلك الزمان كيف كان بل بشرط كونه عقيب النظر وذلك بعد
اشتراط ملزوم الحركة والسكون بشرط ملزوم الحركة مح والحاصل انه لو
ان سكن هذا الخاتم حين تحرك اليد كان الامر كذا تعليق لذلك الامر

بسكون الخاتم لتشرط حركة اليد وتبادر من هذا المعنى ولهذا لا يعد
ذلك تعليقا بالمحال ومنع هذا التبادر مكابرة لا يستحق صاحبها الخطاب
ولو لم يكن متبادرا فلا اقل من مساواته للاحتمال الاخر وعلى التقديرين
لا يتم الدليل لما عرفت ان تعليق الرؤية على الاستقرار في الاية من
قبيل فان النظر بمنزلة حركة اليد والاستقرار بمنزلة سكون الخاتم ولما
ان النظر لا يستلزم اندكاك الجبل وتزلزله ولا علاقة بينه وبينه وانما
هو مصاحبة اتفاقية ثم ولعل النظر ملزوم للحركة كما ان استقرار الجبل
ملزوم لرؤيته تعالى وتحقق العلاقة بين النظر والحركة ليس بابعد من تحقق العلاقة
بين الاستقرار والرؤية على ما اشار اليه من ان الاحتياج الى استحالة الشرط
انما هو بعد تسليم لزوم العلاقة بينه وبين الجزاء وفيه جواب آخر على راي
القائلين بوجوب كل واقع وامتناع ما لم يقع هو ان الاستقرار لما
لم يقع في الوقت الخاص الذي علق الرؤية على وقوعه في ذلك الوقت
علم ان وقوعه في ذلك الوقت ممتنع ولو بالغير وتعليق الممتنع بالذات
على الممتنع بالغير جائز لامكان تحقق العلاقة بينهما كما تقرر عندهم ان
عدم المعلول الاول مستلزم لعدم العلة الاولى وهذا الجواب يتم
ولو سلمنا ان العبارة لا تدل على مضمون المشروطة وان الشرط
الحقيقة هو وقوع الاستقرار في الوقت المعين مع قطع النظر عن اشتراط
كونه عقيب النظر او وقت الحركة وهو اوفق بطريقة المصنف والشارح القائلين
بامتناع تخلف المعلول عن العلة قوله واما الشرط التعليقي فمعناه ما

يتم

يتم به علية العلة اي جعل الشرط اقساما ثلثة احدها ما لا يكون علة ولا
جزء العلة ولكن يتم به علية العلة ويحقق به التاثير وثانيها الجزء الاخير من
العلة التامة وثالثها ما جعل بمنزلة الملزوم للجزاء وقد قلد في هذا الكلام
شرح المقاصد لفظا ومعنى على ما هو عادته في هذا الشرح ولا يخفى
ما فيه اما اولا فلان الجزء الاخير ربما كان مما يتم به علية العلة التامة
سواء اريد به العلة الغائية التي قيل في تعريفها انه فاعل لفاعلية الفاعل
او اريد به ما يعم ما يتم فاعلية الفاعل فيتداخل القسمان الاولان واما
ثانيا فلان قوله وما جعل بمنزلة الملزوم ان اراد به الاشارة الى شرط لا
يكون من جملة علل الجزاء ولكن يتحقق بينه وبينه علاقة اللزوم فاقحام لفظ
المنزلة وتصديره بالجعل لغو لا طائل تحته ولفظ الملزوم صغ عن السفتين
الاولين متناول لهما فلا يحسن المقابلة ومع ذلك لا يحصر ما يكون علة
في القسمين الاولين لجواز ان يكون الشرط نفس العلة التامة او الفاعل
المستلزم لسائر ما يتم به الفعل ولو فرضنا ان المراد بما يتم به علية العلة
معنى لا يتناول اي شرط وسبب فرض من الامور الوجودية والعدمية
بل يختص بما يبعث الفاعل على الفعل ويكون مدخليته في التاثير بالذات
وفي الاثر بالواسطة تفاقم الامر وعظم الفساد وان اراد به الاشارة الى
ما جعل شرطا على سبيل المبالغة والادعاء وان لم يكن حقيقة ملزوما
للجزاء فبيان المعنى المجازي في هذا المقام امر طريف اذ المعنى المجازي
لكل لفظ امر قريب منه وقد في محله واي غرض يتعلق بذلك هنالك

ويجري هذا مجرى قولنا في تعريف الاسد انه الحيوان المفترس وما يمكن
ان يستعمل فيه لفظه على ضرب من التجوز والانسان هو الحيوان الناطق
وما يحذو حذوه مما يعتبر انسانا بضرب من التسامح وهذا هذا ومع
ذلك يكون المعنى الحقيقي منحصرا في الشقين الاولين وقد قدمنا
ما يمكن الاطلاع به على ما فيه واما ثالثا فلان الاظهر وان كان مما
يفهم مما ذكره ره لكنه ينافي ما ذكره في شرح التلخيص في قوله تعالى قل لعبادي الذين
امنوا يقيموا الصلوة حيث كان التقدير على مقتضى القاعدة قل لهم
اقيموا الصلوة ان تقل لهم اقيموا الصلوة يقيموا الصلوة ومن المعلوم
ان قوله ليس ملزوما لاقامتهم الصلوة من ان الشرط لا يلزم ان يكون
علة تامة لحصول الجزاء بل يكفي في ذلك توقف الجزاء عليه وان كان موقوفا
على شيء اخر نحو ان توضأت صح صلوتك وكان الصواب في توجيه
الاية والمثال المذكوران يقال انهما مبنيان على توسع وتسامح فان
في الاية اشارة الى ان اللائق بالمؤمنين والمكلفين ان يكونوا في الاطاعة
والحرص على امتثال اوامره بمثابة بعد قوله لهم وامره اياهم سبب
علة لايقاعهم ذلك المامور به ممتنع التخلف عنه وفي المثال مبالغة في
كون الوضوء عمدة في الصلوة فاذا حصل فكانه لم يبق شيء اخر يشترط
في صحة الصلوة ويعتبر فيها ولنذيل هذا البحث بما روي عن سيدنا
الامام علي بن موسى الرضا روى الصدوق ره في كتاب العيون
في جملة ما اجاب به عليه السلم عما ساله المامون قال قال المامون يا ابن رسول الله

فيك يا ابن رسول الله فما معنى قول الله عز وجل ولما جاء موسى
لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني الاية كيف
يجوز ان يكون كليم الله موسى بن عمران لا يعلم ان الله تبارك وتعالى
ذكره لا يجوز عليه الرؤية حتى يساله هذا السؤال فقال الرضا ان كليم الله
موسى ابن عمران علم ان الله تعالى عن ان يرى بالابصار ولكنه لما كلمه الله
عز وجل وقربه نجيا رجع الى قومه فاخبرهم ان الله عز وجل كلمه وقربه
وناجاه فقالوا لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت وكان القوم
سبعمائة الف رجل فاختار منهم سبعين الف رجل ثم اختار منهم سبعة
الاف ثم اختار منهم سبعمائة ثم اختار منهم سبعين رجلا لميقات
ربه فخرج بهم الى طور سينا فاقامهم في سفح الجبل وصعد موسى الى الطور
وسال الله تبارك وتعالى ان يكلمه ويسمعهم كلامه فكلمه الله تعالى ذكره
وسمعوا كلامه من فوق واسفل ويمين وشمال ووراء وامام لان الله
عز وجل احدثه في الشجرة ثم جعله منبعثا منها حتى سمعوه من جميع الوجوه
فقالوا لن نؤمن لك بان هذا الذي سمعناه كلام الله حتى نرى الله
جهرة فلما قالوا هذا القول العظيم واستكبروا وعتوا بعث الله عز وجل
عليهم صاعقة فاخذتهم بظلمهم فماتوا فقال موسى يا رب ما اقول لبني
اسرائيل اذا رجعت اليهم وقالوا انك ذهبت بهم فقتلتهم لانك لم
تكن صادقا فيما ادعيت من مناجات الله عز وجل اياك
فاحياهم الله وبعثهم معه فقالوا انك لو سئلت الله ان يريك تنظر اليه

لاجابك وكنت تخبرنا كيف هو فنعرفه حق معرفته فقال موسى يا قوم
ان الله لا يرى بالابصار ولا كيفية له وانما يعرف باياته ويعلم باعلامه
فقالوا لن نؤمن لك حتى تسأله فقال موسى يا رب انك قد سمعت
مقالة بني اسرائيل وانت اعلم بصلاحهم فاوحى الله عز وجل اليه يا
موسى سلني ما سالوك فلن اؤاخذك بجهلهم فعند ذلك قال
موسى ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر
مكانه وهو يهوي فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل باية من اياته جعله
دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك يقول رجعت
الى معرفتي بك عن جهل قومي وانا اول المؤمنين بانك لا ترى
ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء ه واعلم ان
هذا الدليل هو العروة الوثقى والعمدة العظمى بين الاشاعرة وعليه
معول قدمائهم وفي المواقف ان العمدة مسلك الوجود وهو طريقة
الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وذكر الامام في النهاية
ان معظم اصحابنا اعتمدوا في الرؤية على هذا الدليل والمقصود من نقل
ذلك معرفة حال هؤلاء المشايخ الذين اليهم المفزع والمرجع ودرجتهم
في التمييز فليتدبر اللبيب ولينظر الى هذا البرهان بعين الاعتبار
ثم لا يخفى ان السكون امر عدمي ولا محال الرؤية والاجتماع والافتراق
من الاضافات ولا تحقق لها في الخارج وكون الحركة مرئية محل نظر
وتامل اما على راي المتكلمين فلانها عبارة عن الكون في المكان

هو امر نسبي واما على راي الحكماء فالحركة بمعنى القطع امر خيالي وهي
او موجود في الخارج وعلى الاول امتناع رؤيته ظ وعلى الثاني فهو
من الاعراض الغير القارة وامتناع تعلق الرؤية بالعرض الغير القار
واضح لانها آنية واما تعلقها به فعلها زمانيا فباطل ايضا لان الحس
الصحيح شاهد بان ما لا يرى في الآن نفسه او جزئه لا يكون مرئيا اصلا و
اما الحركة التوسطية فلان الكون في الوسط امر اضافي نسبي نعم رؤية
الاعراض مسلمة كاللون والضوء وفي دليل رؤية الجواهر انظار اما
اولا فلان رؤية الطول ثم وما قيل في بيانه من التمييز بين الطويل والعريض
ان اراد به انا نميز بين الطويل والعريض عند خلية البصر فذلك لا يدل
على كونه مبصرا فانا نميز بين البصير والاعمى عند خلية البصر وكذلك
الخفيف والثقيل والانقل والحي والميت الى غير ذلك وليس شيء من
المذكورات مما يدرك بالبصر وان اراد انا نميز بين الامرين بلا مدخل
للعقل في ذلك سوى استعمال الباصرة فان لم يبن ذلك بل هو ظاهر
البطلان فان التمييز بين الطويل والعريض عبارة عن الحكم بزيادة
طول احد الامرين على ما ينبغي دون عرضه وبالعكس في الاخر وهذا
الحكم لا يتصور بدون تصرفات من العقل بعد اعمال البصر واما ثانيا
فلان كون الطول عرضا واحدا ثم ولعله ذو اجزاء كل واحد من تلك
الاجزاء ليس طولا وكون الجزء شريكا مع الكل في الاسم منظر باطلاق
ودعوى ان العرض المركب ايضا لا يقوم بالمركب والمحلين ظاهر البطلان

مخالف للبديهة والبرهان بل للحس والعيان واما ثالثا فلانا سلمنا
ان الطول عرض بسيط غير مركب لكن لا نم امتناع قيامه بمحلين مطلقا اذ يمتنع
لو قام بكل منها على حدة وليس كذلك وامتناع قيام العرض البسيط
بالمركب نم كالنقطة والوحدة وغير ذلك وعلى احد هذين يحمل ما ذكره
الش في الرد على الدليل واما رابعا فلان هذا الدليل لو تم لدل على ان
المرئي هو نفس الجواهر الفردة فينبغي ان يكون الطول مرئيا على اي وضع
فرض الاجزاء متلاقية او متفرقة منظومة او منثورة فالواجب ان يكون
الطول المرئي في الشمعة المذورة هو الطول المرئي فيها بعد تفرقها وتطويلها
بحيث يبلغ فرسخا او ازيد فان قلنا الطول مشروط بامر زائد في الاجزاء
وليس نفس الطول بل تسمية الاجزاء طولا موقوف على ذلك الامر الزائد
فلا يلزم ان يكون المدرك في الحالين واحدا ولا تفاوت غاية الامر
ان التسمية تخلفت وهذا ايضا ظاهر البطلان على انا ننقل الكلام الى
ذلك الامر الزائد فانه غير قائم بواحد من الاجزاء وقيامه باكثر مستلزم
للمحذور المذكور والجواب مشترك قوله وهذه الصحة لها علة مختصة ثابتة
حين بان الامكان الذاتي غير معلل ولا هو مختص بحال الوجود فالمراد
بالصحة امر وراء الامكان الذاتي يدخل فيه ارتفاع الموانع ووجود الشرائط
ثم لو كان المراد من علة الصحة متعلق الرؤية لكفى قوله فان الاجسام والاعراض
لو كانت الخ وكان سابقه ولاحقه لغوا محضا وغير مرتبط ومنتظم بالمقام
وهذا ايضا اي غرض يتعلق بالتعبير عن المرئي بعلة صحة الرؤية وهل

يسمى

يسمى عاقل مستقيم الامر المضروب والمقتول علة صحة القتل والضرب في
بالجملة لا يقدم على هذا التفسير احد الا عنادا وخروجا عن قانون الكلام
فكان الانسب ان يعترض صاحب التفسير بهذا والدليل فيعدل الى
اخر يبتني على ما هذا التفسير وهو شيء اخر وهو ان المرئي على هذا التوجيه
امر مشترك ولا يرى الامر المختص فكيف يحصل التمييز بالرؤية بين الخصوصيات
وقد بني الدليل على ان الرؤية بها يميز بين الطويل والعريض ولو قيل الذي يدرك
بالبصر هو الامر المشترك والخصوصيات انما تنتزع منه بمعونة العقل فمن
الواضح ان ما به الامتياز لا يمكن اخذه مما به الاشتراك فتنتقل الحاجة الى
ادراك خصوصيات اخرى يدرك بعونها هذه الخصوصيات على انا
على هذا يبطل الدليل عن اصله فان تمييز الطويل عن العريض لا يدل على
رؤية الطول اصلا بل يجوز ان يدرك بالعقل ولئن قال قائل ان المراد با
لاشتراك العلة هو كون جميع ما يرى مشتركا في امر يكون ذاتيا له او عارضا
وليس المراد ان الامر المشترك هو المرئي فيعد النزاع عنا في هذا التوجيه
عدم انطباقه على عباراتهم اصلا نقول فالتمييز بين الطويل والعريض و
ادراك خصوصية الطول والعرض انما هو في الوجود واما ان الموجود على
اي حال غير معروف اصلا واما هذه الصفات من الطول والعرض و
سائر ما يعلم اشتراكه معها في الموصوف صفات الوجود وهذا اظهر جدا
من كل شيء ويمكن ان يقال هذا كان لازما لاصل التوجيه المذكور ومع قطع
النظر عن هذا التوجيه لانا نعلم قطعا ان المرئي هو الموصوف بهذه الصفات

فلا يمكن لاحد ان يتوهم ان الملون شي غير المرئي وان الطويل شي اخر وكذا
شي اخر فلو قيل ان المرئي هو المشترك لزم ان يكون الموصوف بهذه الصفات
هو الوجود المشترك وهو افحش من اتصاف الوجود الخاص بهذه الصفات
لكن لما كان في الزام اتصاف الوجود بهذه الصفات حاجة الى دعوى
اتحاد المرئي والموصوف بهذه الصفات وعلى ما ذكرنا اخرا لم يكن يحتاج الى
دعوى هذه المقدمة من خارج بل كان يلزم المستدل باعترافه ان فرق الاجزا
بقي بحث اخر وهو ان المعتزلة ومن يحذو حذوهم انما يقولون بامتناع رؤية
ذاته الموجودة تعالى عن ذلك وهو المذهب المختص بهم الذي انفردوا به عن
الاشاعرة ومن بعدهم والذي اختص به الاشعرية واتباعهم هو ان ذاته يرى
وهو المراد في هذه المسئلة الاترى ان الكرامية يقولون برؤيته تعالى في جهة
لكون المرئي جسما ومن البين ان الذي قال لو كونه جسما هو الموجود دونها
الوجود ولو كان مراد الاشاعرة ان المرئي هو الوجود الخاص او المطلق لكان
الفرق بين المذهبين ان المرئي هو الذات دون الوجود او الامر على العكس
ولم ينحصر في ان الرؤية في الجهة او منزهة عنها بل الاشاعرة قائلون
رؤية الوجود عن اصله على ما اطلعنا عليه وصرح الشيخ ايضا ولو
كان به قائل فهو امام الحرمين وشيخ الاشعري حسب فالدليل الذي ذكر
لو تم لدل على غير المتنازع فيه في المسئلة بل تم الذي يثبت للمعتزلة لانه دل على
ان ذاته تعالى لا يرى وهو مراد المعتزلة واما ان وجوده يرى فغير ليس
مقصودا لهم في هذه المسئلة وليس هذا المقام موضع نفيه واثباته بل

فنظر

ذلك متنازعا فيه اتفاقا على ما اشرنا اليه من ان الاشاعرة ايضا قائلون بنفي
رؤية الوجود ولو صح ان يقول انسان بذلك لم يكن مانع من ان يقول المعتزلة
بذلك ايضا واما ان بعض اصحابنا الاشعري التزم ذلك وان المرئي هو الوجود
فحسب فقد اعترف بان الحق مع المعتزلة في هذه المسئلة لكنه غلط وقع من جميع
العقلاء سواء كانوا من المسلمين او المشركين حاضرين كانوا او بادين مشرقيين
او مغربيين وهو ان المرئي هو الموجود دون الوجود وان احدا من المشركين من
الحنفاء والصابئة والمثبتة للصانع والمعطلة لا يرى الا ذلك ومن المعلوم
ان المعتزلة لا يضرهم ذلك ولا جرم لهم فيه والبلية اذا عمت طابت ولعمري اني ما كنت ظننت
ان لا يستنكف احد من اثبات هذه الترهات في بطون الاوراق وتسميته
نصرة المذهب وقيامه مقام الطامع في الثواب الاجل جزاء لهذا الصنع
الجميل قال ولو تحقق امر مصحح غير الوجود الخ اقول ان اراد بالمصحح ما يكون
تمام المصحح بحيث لا يشذ عنه شي مما له مدخل في الصحة فمن البين ان انحصاره
في الوجود والحدوث مم بل ظاهر البطلان اذ الرؤية لها موانع كثيرة كيف
وهم قائلون بان عدم تعلق ارادته تعالى بصرف الابصار عن ادراك
المبصرات وكونه حجابا بين الرائي والمرئي شرط الرؤية ومن الشرائط ايضا
كون المرئي على جهة مخصوصة ووضع معين بالنسبة الى الرائي الى غير ذلك
مما يشترط الخصم في الرؤية ولا يضر عدم اشتراكها بين اشخاص الممكنات في
جميع الاحوال فان اراد بذلك ما له دخل في الجملة في الصحة فيسلم انه لا يلزم
بين الجوهر والعرض في جميع الاحوال وانه هو الوجود الا انه لا يلزم منه تحقق

في شانه تعالى صحة الرؤية بالمعنى المعتبر وهو انتفاء الموانع وتحقق الشرائط
والا فتحقق شرط من شرائط الرؤية وارتفاع مانع من موانعها في شانه
مما لا ينكره احد من العقلاء ثم لا يخفى ان انحصار المشترك الوجودي
الشامل للجواهر والاعراض داوتا بهما في الوجود المطلق ممنوع بل العلة هو
وجود الجواهر والاعراض والوجودات القابلة للتاثر وكون ما به
تعين هذا المعنى امرا سلبيا لا يضر في التاثير اذ تعين المؤثر الوجودي
ربما كان بالامور السلبية وليس يضر ذلك في كون المؤثر موجودا على
انه يمكن ان يعتبر التقييد بامر وجودي آخر مشترك بين الجوهر والعرض
والشيخ انما ادعى انحصار العلة المصححة المشتركة في المعنيين المذكورين دون
المشترك مطلقا ونحن لا نجعل هذا المشترك علة مصححة ولكن نجعله مخصصا
ومعينا للعلة ثم اقول اذا جعلنا الحدوث شرطا لتاثير الوجود لا
مؤثرا ولا جزءا له اندفع كون الحدوث مشتملا على السلب او اعتباريا
ولو جعلنا صحة الرؤية امرا اعتباريا امكن تاثير الاعتباري والسلبي
ايضا فيه ويمكن ان يرجع الحدوث الى صفة وجودية لكون الماهية بحيث
اذا وجد كان وجوده مسبوقا بالعدم فالسلب خارج عنه ليس داخلا
فيه فحينئذ يندفع كون الحدوث سلبيا قوله فان الاجسام لا يتوافقان الا
في صفة الامكان توهم عليه الحدوث دون غيره من الصفات المشتركة
لا وجه له اصلا بل الحدوث يساوي غيره من الصفات السلبية في امكان
التوهم والاستناد في الواقع وانقص من غيره من الصفات الاعتبارية

التي لا يدخل السلب في مفهومها قوله فقد اعترض عليه بوجوه يندفع
بما دل عليه اي على هذا يكون معنى اختصاص علة الابصار بحالة الوجود
ان تحقق الابصار مختص بحالة الوجود احترازا عن الصفات التي يكون
تحققها في حالة العدم ايضا ولا يختص بحالة الوجود واستخبر بان هذا
الدليل بمراحل عن هذا الحمل وارتكاب مثله دليل على غباوة عظيمة
او عناد شديد قوله ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري الى قوله فيه
نظر اما اولا فلان كون الامكان اعتباريا ان كان مبنيا على ان السلب
داخل في مفهومه فنحن لا نفسر الامكان الذي نجعله علة بسلب الضرورة
بل بتساوي الوجود والعدم بالنظر اليه وان كان مبنيا على ان هذا
المفهوم غير صالح لان يكون موجودا فمن الظاهر انه لا يقصر عن الوجود
في هذا المعنى بل ربما كان اقرب منه وقد سبق الدلايل والشبه على
كون الامكان وجوديا في هذا الكتاب ولم يسبق شيء منه في الوجود
واما ثانيا فلان الوجود انما يرى حين تحققه واتصاف الماهية به فصحة
رؤيته مشروطة بكون الواقع ظرف نفسه ولا يرى حين عدمه فلكي
الامكان مرئيا حين تحققه وغير مرئي حين عدمه ولعل الامكان انما
يكون موجودا حين وجود الماهية ولا يكون موجودا حين عدمها فان
قلت حين وجود الماهية لا يكون الامكان موجودا بوجود الماهية ضرورة
امتناع كون معنى واحد وجود الشيئين وكونه موجودا بوجود آخر
ضروري البطلان فانا نعلم ان هناك موجودا واحدا لا موجودين

قلت يجري مثل ذلك في الوجود فانه يستحيل ان يكون وجود النفس و
للمهية بعين ما ذكرتم وكونه موجودا بوجود آخر ايضا باطل بمثل ما قلتم
فان قلت لا يشترط في الوجود كونه بنفسه موجودا بل يكفي كونه موصوفا
موجودا وذلك يغني عن اشتراط وجود آخر للوجود لانه يختص بحال
الوجود وكون الوجود مرئيا في حال وجود المهية وغير مرئي في حال
عدمها ليس مكابرة قلت كذلك نقول في الامكان ويكفي بوجود
موصوفه عن وجود نفسه ويختص بحال الوجود ح ولا يلزم العدم ويمنع
كون روية الامكان حال وجود موصوفه غير مرئي حال عدمه مكابرة قال ومن
غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا اه اقول فيه نظر اما اولا فلانه على هذا
اثبات تعلق الروية بالجوهر والعرض بما سبق ذكره لان ادراك الشيء
اذا خلا عن ادراك الجوهرية والعرضية وخصوصيتها اعم من ان يتعلق احدهما
او بشيء ليس بينهما بان يختص باحدهما والبعض من الاخر كان المدرك هو
الامر المشترك بينهما لا محالة وعلى ما زعمتم مكان حاصل الدليل ان المرئي هو
هوية الشيء المطلقة وليس يدرك خصوصياته فليس المدرك شيئا من
الخصوصيات بل الامر المشترك والامر المشترك منحصر في الوجود و
الحدوث اه فكثير من المقدمات مستدركة لا طائل تحته واما ثانيا فلان
خصوصية التحيز والنسبة الامكان مدرك في كل مرئي ولا يمكن لاحد ان
يقول انا نرى الشيء من غير ان ندرك كونه متحيزا بالذات او بالعرض
وهذا الوصف المشترك اقرب الى كونه مرئيا من الوجود الذي زعموه

واما ثالثا فلان الهوية المطلقة اذا كانت مرئية لم يلزم منه ان يكون
الوجود مرئيا فلعل المرئي هو الوجود الزائد او التشخص الزائد وهو لا
يقصر عن الوجود المطلق في صحة الروية وكون زيادة التشخص او الوجود
غير معلوم بالروية ثم ان اكثر الناس حتى اصحاب الاشعري يذهبون الى
زيادة الوجود والتشخص في كل موجود ولا يجوزون العينية ويعلم ادراكه
باول النظر وانف الروية وقاسوا عليه الصانع الذي لا يرى واذا ثبت
ان الصانع لا يزيد عليه شيء منهما لم يثبت رويته فيتوقف الكلام ح على
اثبات ان الوجود والتشخص زائدان في شانه تعالى وانى لهم ذلك مع
ان بعض الاصحاب الاشعري يذهب الى عينية الوجود والوجوب في شانه
وقد تقرر في مقامه ان المهية الكلية في شانه تعالى ح واما رابعا فلان ادراك
الشيء بالروية لا يستلزم امكان حمل المعنى المجرد عن خصوصية المدرك عليه
وكذلك الامر في غير الروية فان النفس يدرك ذاته بالعلم الحضوري
ضرورة ولا يدرك انه جوهر او عرض مجرد او مادي وعلى ما ذهبوا اليه
يجب ان يكون المرئي لكل احد هو الوجود مع ان احدا لا يعلم ان المرئي له
هو الوجود الا صاحب هذا الدليل وان كان يصدق فعلمه بذلك غير
مستفاد من الروية بل من نظر دقيق وفكر عميق فاذا يجوز ان يكون المرئي
هو الجوهر او العرض وخصوصياتهما ويكون حملهما وحمل خصوصياتهما
على المرئي موقوفا على استيناف نظر وتامل فربما ادى الى العلم با
لخصوصية وربما لم يود بل انقطع وانبت واما خامسا فلانه يجوز ان

حين روية الشئ متمكنين من التصديق بقضية محمولها الوجود
من غير احتياج الى علم جديد وتصور مكتسب فهل موضوع هذه القضية
هو مفهوم الوجود او غيره وعلى الثانى فليجز ان يكون المرئى هو هذا
المفهوم ومن اين يعلم انه غير صالح للروية ولعل هذا المجيب يذهب الى
ان موضوع هذه القضية ومحمولها واحد بان يكون من قبيل حمل الشئ
على نفسه مواطاة او اشتقاقا ولعمرى اذا جاز هذا المسلك فلا مانع
للخصم ان يقول وجود كل شئ عين مهيته وليس امرا زايدا عليه والدلائل
التى يقام على زيادته غير تمام والمدرك من كل شئ هو وجوده الذى يخص به
ويكون عين مهيته لكنا لا نعلمه بعنوان الحجمية والعظمية والجوهرية والعرضية
لكونها عرضيات لتلك الوجودات ولا يجب ان يدرك حين ادراك الشئ
كل معنى ينتزع من ذلك الشئ وذلك ظ وايضا لعل كل موجود له وجود
خاص زايد عليه والمدرك من الموجود هو ذلك الوجود الزايد وهو
الذى يحمل على نفسه اشتقاقا او مواطاة ولا حاجة الى امر مشترك على
انا لو سلمنا الامر المشترك الذى يكون محمولا لخصوص الموضوع يكفينا
اذ لعل المدرك بالبصر دون المشترك بل اللايق بالعقول ان يكون
الامر كك والمشترك بعيد من الابصار ولا يخفى ان جميع ما ذكرنا من
الوجوه اقرب مما جعلوه مبنى الدليل والاتم بالعقول ثم هذا الجواب
لصاحب المواقف وقد عولوا عليه وركنوا اليه بلا تحرير وتطاير وهذا
يدل على غباوة عظيمة او انه كان يتغابى تعمدا تقربا الى الاغنياء الجهال

وقيل الهوية المطلقة المشتركة الخ هذا ما ذكره قدس سره فى شرح المواقف
وفيه نظر لان حمل الجوهر على الجواهر المركبة لا يتوقف على تفصيلها والادراك
الاجمالى الكلى للمهية المركبة يكفى فى حمل اجزائها عليها ويكون ذلك الحمل
بايفاء علمها تحقق فى موضعه وايضا ما ذكره لا يتاتى فى البسايط الخارجية
الا ان يريد بالتفصيل ما يشمل تحليل الجزئى الى المهية والتشخص والاظهر
ان يقال ادراك الشئ بالبصر لا يستلزم حمل الهيئة الكلية عليه سواء كانت ذاتية
له او عرضية وانما يتاتى ذلك بعد ان يفحص العقل ويلاحظ الجزئيات
المتعددة والمعنى المشترك بينها وهذا امر يتوقف على اسباب اخر وربما
احتاج الى النظر فى بعض المواد بل اكثرها وقد سبق اشارة اليه فى
الشرح فى مباحث الامور العامة قوله وجوابه فانا نعلم ان صحة الروية بعد
تحقق ما يصلح متعلقا لها ان اراد بصحة الروية صلاحية الوجود لذلك المعنى
عدم كون الوجود بما هو وجود مانعا عن ذلك فذلك غير مجد ولعل
خصوصية وجود الواجب مانع عن تعلق الروية به وهذا القدر يكفى لنا
فى امتناع الروية ولا نم ان مقصوده ازيد من ذلك وان اراد غير
هذا المعنى فمن الظ انه غير لازم من المقدمات المذكورة واما ان
الصحة لا يتصور فيها المانع والشرط فانما فى الصحة بمعنى الامكان الذاتى
وقد علمت ان الصحة ليس بهذا المعنى والا لم يتحقق بحال الوجود بل
بمعنى يحصل بعد ارتفاع الموانع وحصول الشرايط وهذا المعنى مما
يتعلق بما ذكره السائل من الشرط والمانع والحاصل ان كلام هؤلاء

[margin note, partly legible:] والحاصل ... ان ... الاجمال ... يحمل اجزاء المهية عليها ... استعداد النفس ... الصور ... التفصيل والاجمال ... وسيلتئ تفصيل ما يتعلق بالمهية من الاحوال

في هذا المقام من الاعاجيب قوله واجاب الآمدي [illegible] تمسك
بهذا الدليل اه قد تبع في ايراد جواب الآمدي في مقابلة التقرير
للسؤال كلام المحقق الشريف في شرح المواقف وفيه خبط فان السائل
لم يقتصر على مؤاخذة المستدل بالمناقضة وان ما يبتني عليه دليله
يناقض مذهبه حتى يندفع بما ذكره بل منع اشتراك الوجود وكان اصل
سؤاله ذلك وانما ذكر مذهب الاشعري تاييدا لهذا الاحتمال وتقوية
للمنع فكيف يندفع بمجرد اعتقاد الاشتراك من المستدل ولعله غفل
عن ذلك وتخيل ان السؤال مجرد ابداء التناقض ويمكن ان يوجه كلامه
بان الدليل قام على الاشتراك في هذا الكتاب فللمستدل الاشتراك ان
يقيمها ويدفع المنع فلا يرد عليه ما ذكرتموه واما ما فيه فلانه يأتي لم اتمه
هذا الدليل لانه بزعمه فاسد فيحتاج الى الالزام لكن العبارة قاصرة
عن افادة المقصود قوله وقال بعض المحققين مفهوم الوجود اه قد سبق
اشارة الى هذا المعنى في الشرح وان ادلة الاشاعرة تؤيد ان المراد
ذلك وفيه نظر فان من جملة ادلتهم ان الوجود لو كان قائما بالماهية
و[illegible] كان الوجود قائما بالمعدوم لكون الماهية في نفسها معدومة
وانه تناقض ولا يتفاوت الحال في ذلك بكون الوجود موجودا او
معدوما وكذلك الحال في غيره من الادلة كما يظهر بالرجوع الى موضعه
قوله الشيخ الاشعري [illegible] اه واصحابنا يتعجبون من عدم استنكافهم عن
ذلك قوله اقول كما ان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا اه تعلق الرؤية

والشيء مشروط بالوجود وتعلق الخلق غير مشروط به لكن هذا
الفرق لا يؤثر في دفع النقض لان اختصاص هذه الصحة بزمان الوجود
يقتضي علة مخصوصة بذلك الزمان والا لزم الترجيح من غير مرجح كما قاله
المستدل بعينه ولا فرق بينهما في كونهما اعتباريتين وغير اعتباريتين
وعلى طريق امام الحرمين لا بد من متعلق للخالق صالح لذلك ومن البين
انه لا يكون اعتباريا لان الخالقية بمعنى الايجاد خارجا وهو لا يتعلق
الا بالموجود الخارجي لكن على هذا التقدير يمكن ان يدعى الفرق
بين الرؤية والخلق من وجوب التعلق بالامر المشترك وعدمه فان
ما سبق في جواب الاعتراض الثالث من عدم التميز بمجرد الابصار بين
خصوصيات المبصرات وعدم العلم بها لا يجري في الخلق وانت تعلم
بانه لا يجري في اللمس ايضا فان الملموس يعلم كونه جسما واملس واخشن
بل كونه لحما وعظما او غير ذلك ايضا فصحة النقض بالملموسية وعدم صحته
بالمخلوقية باطل في نفس الامر كما ان الوجوه المذكورة لعدم صحة النقض
بالمخلوقية باطل قوله اما الاجماع فاتفاق الامة اه دعوى الوفاق في
هذه الدعوى خلاف الواقع فان شيوخ المعتزلة مع قرب عهدهم من زمن
الاصحاب لم يعرفوا ذلك ومن العجب انه لا يعرف الاجماع واصل
وعمرو مع لقائهم لصحابة النبي وسكناهم بدار اقامة الصحابة كالبصرة
والكوفة وما ضاهاها ثم يعرفه احاد الاشاعرة بعد سبعمائة سنة
او ثمانمائة سنة واعجب من كل ذلك ان لا يعرفه [illegible] وتعرفه عائشة ام المؤ

وهي التي وصى رسول الله باخذ شطر الدين منها وتعرف هولاء القوم
وقد نقل عنها انها كانت تنكر القول بالرؤية وتعظمها رواة الثقات
عنها متواترا ومثل هذا الدعوى انما يناسب طريقة الشيعة الذين يطعنون
بخطا الصحابة والتابعين وغيرهما من السلف ومخالفتهم لما كان يعلم
ضرورة من سيرة النبي ص وقوله واما طريقة الجمهور فلا يليقها هذه الدعاوى
واما اصحابنا الامامية فقد رووا عن امير المومنين عليه السلم واولاده
الائمة الاطهار عليهم السلم ما ينفي الدنانير ويلائم الظواهر ودعوى الاتفاق
عندهم كطنين ذباب ولا يخفى ان رواية احد وعشرين من الصحابة حديث
الرؤية لا يرتبط بدعوى الاجماع الذي كان الكلام فيه فان اتفاقهم على كون
المراد ظاهرها لا يستلزم الاتفاق المدعى فضلا عن روايتهم ذلك ومن
العجب ان الشارح الجليل تبع في ذلك عبارة شرح المقاصد ولم يتفطن بما
فيه من المعنى الجليل والصنع الجميل ثم لم نقف على هذه الروايات واسماء
رواتها ولم ينقلها جملة مسندة حتى نتكلم عليها واما الذي اورد الشارح
منها فسنوضح الحال فيها ان شاء الله تعالى قوله بل هو واحد الآلاء ومعنى
به المنتظر اوه وجراحة وهو ان الى بمعنى عند وهو معنى معروف عند النحاة
والشواهد كقول الشاعر فهل لكم فيها الي فانني طبيب بما اعيى النطاسي حذيما
اي فيما عندي ومعنى الابيات عند ربها منتظرة ومفعول الانتظار محذوف
اي منتظرة نعم ربها كذا في شرح المواقف وهذا يشعر بان عند ظرف
الانتظار والاصوب انه ظرف للنضرة فيكون المعنى وجوه ناضرة عند

ربها

ربها ثم قال منتظرة اي نعم ربها وقد وقع في بعض النسخ بتصحيف في
البيت المنقول والصحيح هكذا كانظر الظما خبات الغمام ومن الشواهد على
ان النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار قول الشاعر وجوه بهاليل الحجاز على
النوى الى ملك ذات المغارب ناظرة ومن المعلوم ان رؤية بهاليل الحجاز
بالكامل ذات المغارب غير واقع فهو بمعنى الانتظار قوله واجيب بان انتظار
النعمة غم الخ هذا من اطرف الطرائف فان انتظار النعمة وتوقع الفرح مما قد
تقرر في العرف والعادة عده من الرغائب وورد الحسنى بحسب من الالطاف
وقد بشر الله جماعة بالحسنى في العقبى ووصف الراجين للثواب في المغفرة
بحسن الحال ونعم البال والبشارة مما يستلزم انتظار المبشر به والراجي
ينتظر حصول المرجو ويترقبه وعلى زعم هذا القائل ينبغي ان ينقلب البشارة
بحسن الاجل غما عاجلا ويستحق من ياتي البشارة الى الملوك في امر كان وقوعه
خاليا من تصوره وذهنه فارغا من تفكره ولم يكن قلبه مهموما من قبله
وبالمشغول بامره ضربا وايلاما وعقابا ونكالا وان لا يبادر الحبيب
ومن لا يرضى باساءته وغمه بالبشارة واخباره ما من شانه ان ينتظره و
يتوقعه لتعجيله الغم وتجرعه الهم ويصبر حتى ياتي المطلوب من ترصد و
ترقب بغتة وفجاءة وان يكون النبي ص وغيره من الاولياء والمتقين في غم
دائم وعذاب مستمر ما داموا في دار الدنيا لانتظارهم ثواب الاخرة ورضوان
ربهم ولعل هذا القائل يستحسن ان يتضجر ويتسام من تبشره بامر مستقبل
كم من عدة بعث آكين من بوش بانه يبشر غدا بان يعود المسرات او حسنى

غم والمعظيم هو الانتظار والترقب وقد كنت في فراغ من خلو الذرع
يقوم مقام الاستفهام والمكافات للمبشر ويوليه قولا وفعلا ويسوءه برا
وعلانية ويرضى ذا البشر رجلا يبشي ان يستقبله ذلك الرجل باللوم والتوبيخ
والاساءة اليه ويتبرم من بشارته ذلك بدون ان يبدي ضجابتريه سوءا
وتجاوز هذا الشيء عجاب فليعتبر اولوا الالباب قوله على ان كون الى اسما
بمعنى النعم لو ثبت في اللغة هذا التفسير تقلب له صاحب الكاف وذكر
الامام ان الازهري اورده في كتاب التهذيب وانشد وا قول الشاعر
ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي لا يخون نعمة ونسب
سيدنا المرتضى هذا الشعر الى الاعشى بكر بن وائل وعدم تفطن المفسرين
له في القرنين المذكورين لانها في جودته ولطفه واكثر المعاني والتفاسير
البديعة مما استنبط المتأخرون بتلاحق الافكار وكان بعد ذلك فضلا
وفخرا في جميع الاعصار وعدم ثبوت النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار
عند الثقات تم وقد اشرنا الى ما يدل عليه ومما يدل عليه قول الشاعر
ويوم بذي قار رأيت وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظر ومن المعلوم
ان الموت لا ينظر اليه ولا يرى وتفسير الموت برجل شديد الباس قال الا
حتى كانه موت مجسم مجاز لا يصار اليه ويحكى عن الخليل انه قال يقال نظر
الى فلان بمعنى انتظرته وعن ابن عباس انه قال العرب يقولون انما انظر الى الله
ثم الى فلان وهذا يعم الاعمى والبصير فيقولون عيني شاخصة الى فلان
ناظرة اليك ونظري الى الله واليك وترجم النجم هذا المعنى شعرا وقال

نحو

نسوي فلان حين نكران دارد وفلان فلان كاذر الا منكود قوله انما
المنع حمل الموصول بالى على غيرها اه هذا دعوى منهم نصرة للمذهب لا يخفى
انها في حيز المنع لكن لا يضر توجه المنع اليها المستدل لان خلاصة الكلام ان
النظر الموصول بالى لم يثبت في استعمال من يوثق به بمعنى الانتظار فحمل
الاية على معنى غير ثابت في الاستعمال غير صحيح وهذه الابيات تحتمل احتمالا
ظاهرا المعنى اخر فلا يثبت به الاستعمال المطلوب والحق ان تشبيه الروم
بالرؤية كما في الشرح مما ينبو عنه الطبع السليم على ان الحمل على الحذف والايصال
موقوف على السمع كما صرح به النحاة فحمل النظر في المصراع الثاني على الرؤية
حمل على معنى غير ثابت وفيه ان حمل النظر في المصراع الاول على الانتظار
ايضا حمل على معنى غير ثابت فيتساوى الامران في البيت فيبقى حمل النظر
على الرؤية في الاية راجحا قوله في الثاني ناظرات الى جهة الله تعالى في النظر
نظرا اما الاول فلان الاضمار فهو خلاف الاصل وهو غير موجه فيما نحن فيه
والا كان الاهون ان يحمل النظر في البيت على الانتظار لا يوجب ان
يكون ذلك معناه الحقيقي بل يجوز ان يكون مجازا فلا يجوز ان يحمل عليه
الاية لعدم القرينة ولساغ للخصم ان يحمل النظر في الاية مستعملا في معناه
المجازي وهو العلم الضروري وما يجري مجراه ويقدر مضافا محذوفا
الى غير ذلك من وجوه التجوز والاضمار واما الثاني فيرد عليه اولا ما
اشرنا اليه وثانيا ان المتبادر من البيت كونهم على حال طمع وتوقع للفلاح
والنجاح لا يتيقنهم اذ ذاك وظهور تباشيره ولو كان المنظور اليه والمرئي الا

الصادره من المتكلم لكن لسوق الكلام مساق الطمع والتوقع وجه
وثالثا ان بعض الرواة روى البيت هكذا وجوه ناظرات يوم بدر الى
الرحمن تنتظر الخلاص وهذه الروايه هي التي اقتصر عليها الامام في كتابه
المسمى بالبراهين واحدى الروايتين كاف في الاستدلال على ثبوت المعنى
وان كان الروايه الاخرى صريحا في معنى اخر لان الروايه من الثقات
العارفين بصحاح اللغات يقتضي صحة المعنى الذي يتعلق به الروايه على
ان الجمع بين الروايتين يقتضي ان يكون المعنى في الروايه الاخرى ايضا على وفقها
وطبقها ومن البين ان انتظار الخلاص بعد مشاهدة ما وقع من المتكلم
بعيد بل لا يحقق لتقييد احد هذين المذهبين بالاخر والمقارنة بينهما
وجه صحة قوله وعلى هذا فالجواب ظ قد عرفت ان الروايه الواحده يكفي
للاستشهاد فلا يجدي تخصيص هذه الروايه وايضا لا مناسبة بين النظر
الى وجه مسيلمة وتوقع الفلاح منه فالتوقع لا يتعلق برؤية الوجه وعدمها
وانما يقتضي تصور من يتوقع منه والعلم بوجوده وجعل النظر الى السحاب
والعطايا بمعنى الروايه ايضا غير موجه فلو ان قائلا قال رايت عطاء
فلان كما يرى الحجيج الهلال لعد كلاما قبيحا مقلوبا عن وجهه وقولا
سخيفا لا محصل له ولا طائل تحته على ان اقتحام امثال هذه التوجيهات ينافي
عن حمل النظر على الرؤيه وينبو عنه جدا قوله قال الله تعالى وتريهم ينظرون
اليك وهم لا يبصرون في الاستدلال به من وجهين الاول انه تعالى اثبت
رؤية النظر والرؤيه لا يرى وانما يرى تقليب الحدقة ونحوه الثاني انه

اثبت

اثبت النظر ونفى الابصار والمثبت غير المنفي وما هو الا تقليب وما
جرى مجراه قلنا لم يصح نقلا من العرب امنع صحة قولنا نظرت الى الهلال
فلم اره وشبهه مكابرة والحمل على حذف المضاف غير موجه لان الحذف خلاف
الاصل وقد عرفت الكلام على مثله وقس عليه حديث المجاز وعدم تعيين الحذف
مشترك فان المجاز ايضا غير متعين لاحتمال ان يحمل على الانتظار والتقليب
تقليب الحدقة والانتظار في العادة ونظيره ما قالوا ان النبي صلى الله عليه واله
كان يقلب وجهه في السماء تطلعا للوحي وانتظارا وقد قال الله تعالى قد نرى
تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها الايه ووجوه المجاز في
الايه كثيرة ولا يحتاج الى الحذف على انه يتوجه ان يق لا يصح حمل الايه
على المجاز لعدم تعيينه بناء على احتمال الاضمار فلم يصح حمل الايه على شيء
وعلى هذا يبطل المحاوره والمكالمه وينسد باب النطق والعجب من الشارح
انه نقل عن علي حمل الايه على حذف المضاف ولم يتوجه الى دفعه بقدح
السند والمتن وهو عندنا معشر الاماميه متواتر المعنى ولعله لم يعتد
بقوله بناء على ما يرونه من عدم الحجية فيه وفيه ما فيه فتامل ثم لو ثبت ما ذهب
اليه بعض الاصوليين من ترجيح المجاز على الاضمار امكن الجواب عن هذا
السؤال المعترض لكن لهم ح ان يقولوا لا يتعين المجاز على الوجه الذي ذكرتم
من حمل النظر على الرؤيه بل يجوز حملها على الانتظار وغيره مما يناسب المقام
فلا يتم استدلالكم هذا كله مع قطع النظر عن انا اقمنا الدلائل القاهرة على
امتناع الرؤيه ولو لا حظناه لما تم نحتج الى ان نقول بكون النظر موضوعا

لتغليب الحدقة ومجازا في الرؤية بل لو كان حقيقة فيها لكان لنا ان نعدل
الى المجاز والحذف وغيرهما بلا خفاء لطفه ثم اقول الدلائل الدالة على
ان النظر ليس بمعنى الرؤية كثيرة لا تنحصر فيما ذكره الاول هذه الاية التي
استدل بها الاشاعرة وتقريره ان الاية من حيث تقديم الجار والمجرور دالة
على الحصر ومن المعلوم ان الرؤية في ذلك اليوم غير مقصور على ذاته تعالى
والا فمن الذي راى قرينه في سواء الجحيم بل يرون انفسهم وحور اولادنا
تطوف عليهم الى غير ذلك فلو حملنا النظر على الرؤية في الاية لزم خلاف
المعلوم فوجب حمله على غيرها من الانتظار وغيره الثاني قوله تعالى في شان
الكفار ولا ينظر اليهم نفي النظر ومعلوم ان الرؤية حاصلة له تعالى بالنظر الى
الجميع فوجب حمله على غيرها وقد تكلف لدلالته على انه موضوع للتقليب
وان لم يكن المعنى المراد الثالث ان النظر الذي يدعى كونه بمعنى الرؤية وتوهم
ذلك فيه موصول بالى ولا يجوز نظرت زيدا من بعيد والرؤية لا يصح
كونه موصولا بالى فلا يقال رايت اليه فدل ذلك على المغايرة فتامل فيه
الرابع ان كونه موصولا بالى يدل على دخوله معنى الاشتهاء فيه وذلك انما
يلائم التقليب دون الرؤية ثم ما يدل على اثبات النظر وانتفاء الرؤية كثير
في المحاورات والشعر لا نطول الكلام بذكره وكلها يدل على ان النظر غير
الرؤية قوله ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون هذا من عجيب الاستدلال
فان الحجاب في اللغة هو الامر الجسماني الذي يمنع عن الرؤية وهذا انما يتصور
بالنظر الى جسماني آخر فلا يتصور فيما عن غيره على الحقيقة واما الامور

المعنوية

المعنوية فلا يسمى حجابا ولا يقال للعمى انه الناظر والبصائر في المنظور انه
حجاب على الحقيقة فالضرورة اذن داعية الى المجاز فسقط الاستدلال
والحمد لله وايضا الحجب هو الستر والمحجوب هو المستور الغير المرئي لا الغير
الرائي والعرف قاض بان المستور لا يمنع ان يكون رائيا فلو قال قائل
ان زيدا مستور ومحجوب عنا ولسنا محجوبين ومستورين عنا او انه
مستور ومحجوب عنا لكنه يرانا عيانا ويشاهدنا او انه يرانا من حيث
هو محجوب عنا لكان صحيحا في العرف غير متناقض لا في الحقيقة ولا
على الظاهر ولا يكاد يراد بهذه اللفظة معنى غير الرائي وقد تقرر انه
يرى جميع الاشياء ولا يخرج من دائرة احاطة ابصاره تعالى شيء فتعين
ان يحمل هذه اللفظة على معنى اخر مجازا او حقيقة فلا يبقى فيه موضع حجة
على ان الحجب في اللغة جاء بمعنى اخر هو المنع من الدخول والوصول له
حاجب الملك من يمنع الناس عن الوصول الى الملك وغشيانه سواء
راه او لم يره قال الشاعر وله حاجب عن كل امر يشينه وليس له عن
طالب العرف حاجب وهذا المعنى هو المناسب في الاية وعلى هذا
فلا تعلق في الاية على الاشاعرة ويكون المعنى ان من تتمتهم منقوصة
وان حظهم بخس وانهم مبعدون عن ساحة عز الحضور ومطرودون
عن باب الرحمة واما الرؤية فلا تعرض لها في الاية الكريمة لان هذا
الحجب ليس من لوازم عدم الرؤية حتى يكون انتفاؤه مستلزما للرؤية
قوله فمن جهود انه التفسير الحسنى ان اراد ايهام الاستدلال

بالاجماع باقحام لفظ الجمهور فمع ما فيه من ظهور فساده لان الاجماع
على تقدير تسليمه لم يقع على ان المراد بهذه اللفظة هو الرؤية بل المفسرون
مختلفون في تفسيرها قطعا لا يكون الاستدلال بالنص بل بالاجماع
حقيقة وان ارادوا الاستدلال بالخبر كما يشير اليه قوله على ما ورد في
الخبر فبطلانه ايضا ظاهر لان الاستدلال ح يكون بالخبر لا بالآية واما
الاستدلال بنفس الآية فلا يستحق الجواب بل ينبغي ان يقتصر على التعجب
والاستغراب قوله والنص من السنة قوله عليه السلم انكم سترون ربكم كما ترون
القمر الخ قال في النهاية في حديث الرؤية لا تضامون في رؤيته يروى
بالتشديد والتخفيف فالتشديد معناه لا ينضم بعضكم الى بعض
وتزدحمون وقت النظر اليه ويجوز ضم التاء وفتحها على تفاعلون و
تتفاعلون ومعنى التخفيف لا ينالكم ضيم في رؤيته فيراه بعضكم دون
بعض والضيم الظلم واعلم ان راوي هذا الخبر قيس بن ابي حازم الاحمسي
وذكر في كتاب الاستيعاب انه كان عثمانيا ومعلوم للواقف على اصطلاح
المحدثين واهل السير ان المراد بهذا اللفظ من كان يعادي امير المؤمنين
عليه السلم ويبغضه ويرميه بدم عثمان ويتعصب على علي عليه السلم وقد طعن سيدنا
الاجل المرتضى سره في هذا الخبر بان قيسا راوي هذا الخبر كان قد خولط
في آخر عمره مع استمراره على رواية الاخبار وكل خبر لا يعلم تاريخ روايته
وانه مقدم على ابتلائه بالخلط وفساد العقل لا يؤمن ان يكون رواه
في ايام خلطه وهذه الرواية من جملته ولا يستطيع احد ان يكون روايته

بدعوته تاريخا معينا فضلا عن ان يكون مقدما على خلطه وايضا هذا
الرجل كان ممن استهوته الشياطين وسولت له بغض مولانا امير المؤمنين
وعداوته واشتهر عنه انه قال رايت علي بن ابي طالب عليه السلم على منبر الكوفة
يقول انفروا الى بقية الاحزاب فبغضه حتى اليوم في قلبي الى يوم
تصريحه بالمعاداة وكشفه عن نفسه هذا مضمون ما ذكره المرتضى سره
وقد اورد ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة قوله رايت عليا عليه السلم
على منبر الكوفة بعبارة يقرب مما نقلنا سره ومن وجوه الطعن في الخبر
ان قيسا هذا رواه عن جرير بن عبد الله وكان من المبغضين لامير المؤمنين
واعتزل الحرب بصفين ومفارقته اياه وانه هدم داره بالكوفة مشهور
وروي ان النبي صلى الله عليه وآله كان اعطاه نعلين واوصاه ان يحفظ
بهما وان ذهابهما ذهاب دينه فذهب احدهما يوم الجمل والاخرى حين
ارسله علي عليه السلم الى معوية وان قولا جيشا منه ومن الاشعث لعلي عليه السلم
فقال انهما يجتران واما مصاحبه ويدلك على انحرافه عنه عليه السلم ما رواه
البخاري من استغفاره للمغيرة بن شعبة وحمله الناس على الاستغفار له
مع ان المغيرة عليه اللعنة كان يسبه على المنبر ويتظاهر ببغضه سره وحمل
الرؤية على العلم الضروري وان قيد عن كونه بشارة للمؤمنين مع اشتراكه
بينهم وبين الكافرين بان زوال الحيرة الذي كلفوا النظر وكلفة الاستدلال
لمن نعمة خالص صاف يعد بشارة ومثل ذلك لا يعد بشارة فيمن هو
في غاية المكروه ونهاية العذاب وايضا فان العلم الضروري يريد المؤمنين

فرحا وسرورا لعلمهم بان هذا المعلوم ضرورة انما يفعل بهم الاحسان
والنعيم ولا يقصد بذلك الا التبجيل والتعظيم ويديم ذلك لهم و
لا يزيد الكافر وبين الاعمى الا غما لعلمهم بانه انما يفعل بهم المكروه ويسيء
بهم ولا يقصد بذلك الا اذاهم وهوانهم فافترق الامران واختص
البشارة باهل الايمان قوله ومنها ما روي عن صهيب ره قال روى
الكشي ره مسندا عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام قال كان بلال عبدا
صالحا وكان صهيب عبد سوء ولو عينا ويسموا النار رجال الخبر الى
صهيب لكان لنا سبيل واضح الى جرحهم والقدح فيهم ولفظ الخبر ما
يحتمل ما ذكر في الخبر السابق من التاويل وقد روى اصحابنا رضي الله عنهم
ان وجه الله هو الامام والحجج من اهل بيت النبي صلى الله عليه واله وعلى
هذا فلا حجة فيه واقول لا شك ان اثبات الوجه لله تعالى تشبيه باطل تعالى
عن خصوص مناطرا الامر كفانا الله الحجاج عليه فيتعين ان يحمل الوجه و
يأول على وجه يصعق عن شائبة التشبيه وبعد وجوب التاويل فمن اين
لهم ان تاويله يجب ان يكون على وجه يستلزم الرؤية التي هي مدعاهم ولعل
الوجه عبارة عما لا يكون النظر اليه مستلزما لمحل النزاع ومن جملة ما
ذكرنا ان الرواية عن الصادقين والمعصومين عليهم السلام جاءت بذلك فظهر
انا وان قطعنا النظر عن قيام الحجة على امتناع الرؤية واضطرارنا الى
التاويل تعين ان الرواية وردت بما يسقط الحجة لا دليل لهم في الروايتين
المذكورتين ولو انهم صرحوا الناس من الراوي للرواية الاخيرة لكشفنا لهم

من حاله وبينا وجوه القدح والطعن فيه كما فعلنا فيمن صرح به والحمد لله
قوله واجب منع الاشتراط سيما في الغايب الى اصحابنا رضي الله عنه بعد وروده
مكابرة نعم ربما لم يكن حاجة الى المقابلة واما حكم المقابلة بان يكون في
جهة ومكان معينين مع نسبة خاصة للرائي به فلا بد منه ولا ينحصر حكم
المقابلة فيما يزعم اهل المناظر مما يقتضيه قواعدهم قوله وان اردتم
تردد العقل فيه وعدم جزمه به قوله قد اشرنا الى ان العلوم كلها
باضافة الله تعالى وجريان عادته بذلك من دون تلازم عقلي بين
المعلومين وضرورة لها بالنسبة الى النفس عند الاشاعرة فنقول ما
لم يكون الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم بانتفاء الجبل عقيب عدم رؤيته
من دون ان يخطر بالنا عدم رؤيته وتقارن بينهما مقارنة توهم
الدوران والعلية اولا والاول باطل بل الوجدان حاكم بانه انما
يعلم الجبل المذكور بمعونة عدم الرؤية وعند خطيه تصوره حتى انه لو غفل
من عدم رؤيته او توهم انه يراه لم يجزم بعدمه بل ربما انعكس الامر كما
في بعض المرضى والهائمين ثم نقول اما ان يكون جزمه بعدمه عند تصور
عدم رؤيته جزما كليا لا يختص بالجبل بان يكون جازما بان الجبل العظيم
المرئي لا يكون بحضرتنا او يختص بذلك والثاني باطل لان خصوصية
الجبل والرائي ملغاة فيما نحن فيه لانا نجزم بان الجازم المذكور لو سئل
في الحالة المذكورة عن رجحان الرائي لحكم بعدمها في حضرته من غير تصحيحها
علم اخر وتذكر قضية اخرى ولو كان العلم المذكور مختصا بالجبل لاحتاج

الى استيناف تذكر علم آخر مختص بالدابة وكذا الكلام في الخصوصيات
الاخرى كالواجب والممكن والصانع والمصنوع وقد تبين مما ذكرنا ان
الذي جرت عادته تعالى باضافته هو العلم بتلك الكلية القائلة بان ما لا نرى
فليس بحضرتنا مجتمع الشرائط فحينئذ تم الدليل بان يقال لو كان فانه تعالى
صحيح الرؤية ونحن سليم الحاسة لكان يرى ولكن لا نريها وكلما لا نرى فليس
بصحيح الرؤية وجامعا للشرائط اه بناء على ذلك العلم العادي والذي
يمكن في شانه تعالى من تلك الشرائط التي يجزم العقل بانتفاء واحد منها
هو صحة الرؤية ولعمري ان التزام عدم العلم بانتفاء الجبل لجواز ان يخلق
الله تعالى في الهواء ويصرف ابصارنا عن رؤيته كان اهون عليهم مما التزموه
فتامل قوله لان هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة فيه نظر لان
استناد هذا الجزم الى العلم بهذه المسئلة لا يستلزم الا ان يكون ذلك
العلم مفطورا في طبعه مركوزا في جبلته وربما كان الشيء مركوزا في الطبايع
وعند تفصيله واخطاره بالبال يجحده وياباه ويجادل فيها واستيقنتها انفسهم
ونظير ذلك حديث الزنديق الذي نبهه مولانا الصادق ع وعرفه اعترافه بالصانع
وكانه ان العلم بامتناع الترجيح بلا مرجح مركوز في ضماير المنكرين لم يحكمون بمعونته
على الاشياء باحكام كثيرة ولو تتبعت احوال اهل الملل الباطلة من البراهمة والسوفسطائية
والملاحدة وغيرهم لوجدت اكثرهم كما ذكرنا بل اكثر الخلافيات بين العلماء الاعلام
مبني على مثل ما ذكرنا فان نبه منهم على امره واشتبه الكلام والخصام الى معاندة
وايجاد له دينا كما ينبوا صيغه دع عن عقيدته الفاسدة وكل ميسر لما خلق له

الغرابة دعوى لزوم كون هذا العلم نظريا ونحن لا نرضى بمثل هذا الالزام للمبتدئين
فكيف بالعلماء المهرة قوله قال صاحب المواقف وضعفه ظاهر هذا مما لم يكن ظني
ان لم يستنكف عنه احد والعجب ممن اذعن له اصحابه بالقدوة والامامة و
تراس بين اكابر الامم ان ياتي بمثل هذا الكلام في مقابلة مثل المص من الاعاظم
والاعلام مع ظهور فساده اما اولا فلابتنائه على الجزء الذي لا يتجزى و
اما ثانيا فلان من الفهم الدقيق ان يتهم كون رؤية بعض الاجزاء اكبر بمثل بعضها
على ما هو عليه ترجيحا بلا مرجح ولا يتهم كون رؤية بعض الاجزاء دون بعض ترجيحا
كذلك واما ثالثا فلجواز ان يرى الاجزاء مجموعا ولا يرى كل واحد منها و
يكون الامر في صغرها وكبرها تابعا لما ذكره المص من الزاوية ولا تم بطلانا
كون الكل مرئيا مع عدم كون كل جزء بانفراده مرئيا كما هو راي بعضهم في الجنا
من ان شيئا من اجزاء المائية والهوائية ليس بمرئي مع كون نفسه مرئية وكيف
يدرك بطلان ذلك من يجوز بل يجزم كون الجسم الطويل غير مرئي وكون
وجوده مرئيا ولقد رضي من اثبت ذلك في بطون الاوراق بان يكون
عرضا لطعن الطاعنين واضحوكة في القاطنين والظاعنين قوله هما احتج
ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك الخ اورد الامام على الاستدلال
بهذه الاية ان ادراك البصر المنفي بالاية لا نقول به وانما المدرك هو ذو
البصر فالاية لا تدل على خلاف مذهبنا وان حمل على ان المراد به المبصرون
كان في قوله وهو يدرك الابصار ايضا بهذا المعنى ومن جملتهم ذاته تعالى
فانه تعالى مبصر بالنص فيلزم ان يكون ذاته تعالى مبصرا لنفسه فكان مبصر

بالفتح كالمبصر بالكسر فثبت ان هذه الاية دالة على مذهبنا وبطل
قولكم انه لا يرى وفيه نظر اما اولا فلان هذا لا يقدح في الحجة على مذهب بعض
المعتزلة الذين يثبتون كون ذاته تعالى مرئيا لنفسه وانما ينفون رؤية غيره
له واما ثانيا فلما ظهر من تقرير الشرح ان ادراك البصر بمعنى الادراك
بالبصر وهذه عبارة شايعة في هذا المعنى كقطع السيف والسكين فلو
قال احد ادرك الشيء بصري وقطعه السيف والسكين لم يحمله احد
على ان المراد بالبصر ذو البصر وبالسيف صاحبه وعلى هذا يكون المراد
انه تعالى لا يدرك بالبصر ولكنه تعالى يدرك الابصار بمعنى الجارحة ولا
يلزم على ذلك شيء مما ذكره واما ثالثا فلان الادراك اعم من الابصار
فالادراك له تعالى منفي عن المبصرين وهو يتناول الرؤية وغيره ونفي الاعم
يستلزم نفي الاخص واما اثبات انه تعالى يدرك المبصرين فانما يستلزم
الادراك في الجملة اذ اثبات الشيء لا يستلزم الا ثبوت فرد منه ولعله
متحقق في ضمن غير الرؤية وكون الادراك المنفي في الاول منا ولا للرؤية
لا يستلزم كون الادراك المثبت من حيث هو مثبت منا ولا لها واما
رابعا فلان المتبادر من قولنا زيد يطعم الناس ويضيفهم ويقبل ايديهم
وارجلهم وما اشبه ذلك انه يفعل ذلك بغيره من الناس ويقبل ايدي
غيره منهم وارجلهم لا انه يفعل ذلك بنفسه ايضا واما خامسا فلان
الشيخ الاشعري يحمل الابصار في حقه تعالى على العلم بالمبصرات ولا يحمله
على حقيقته وكذلك يصنع بالسمع فانه عنده عبارة عن العلم بالمسموعات

لا عن معناه الحقيقي وقد سبق هذا في الشرح فعلى هذا يجب ان يحمل الجزء
الثاني من الاية على معنى غير ظاهره ان سلم ان ظاهره يقتضي رؤية
نفسه ولا يقدح هذا في حمل الجزء الاول على ظاهره فافهم وقد تلخص من
ذلك ان الاشعري ينكر ادراك الله تعالى لغيره من الابصار بطريق الرؤية
ويعتقد ادراك الابصار له تعالى بطريق الرؤية فعنده هو مدرك للابصار
وهو لا يدرك الابصار على عكس ما نطق به القران المجيد فليتعجب من ذلك
قوله والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم الخ قد تقرر في موضعه ان الجمع
المحلى باللام عام نفيا واثباتا في المنفي والمثبت كقوله تعالى وما الله يريد
ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين وما على المحسنين من سبيل حتى
ان الجمع المحلى باللام في سياق النفي لم يرد في شيء من الكتاب الكريم الا
بمعنى عموم النفي ولم يجئ لنفي العموم اصلا ونظير ذلك ما قالوا ان لو الداخلة
على المضارع يفيد استمرار الامتناع لا امتناع الاستمرار وما يفهم من كلامهم
في هذا المبحث من ان الفاء الداخلة على كلمة الشرط يفيد شرط التعقيب و
التعليق عليه لا تعقيب الشرط والتعليق على ما اشرنا اليه عن قريب فحينئذ يجب ان
يكون مفاد النفي الداخل على صيغة العموم عموم النفي لا العكس وهذا
هو الشايع في النظم والنثر من كلام العرب والمجادلة في هذا ناشئة
من عدم اتقان هذا المبحث في كتب البيان نعم قد اختلف في النفي الداخل
على لفظة كل الكنه في القران المجيد ايضا بالمعنى الذي ذكرنا كقوله تعالى والله
لا يحب كل مختال فخور الى غير ذلك وقد اعترف بما ذكرنا في شرح المقاصد

فهذا الجواب باطل لا حاجة الى التطويل في دفعه واما منع عموم الاحوال والاوقات فهذا ايضا مما يلوح عليه اثر العناد فان النفي المطلق العري عن المقيد لا وجه لتخصيصه ببعض الاوقات دون بعض اذ لا ترجيح لبعضها على بعض وهو احد الادلة على العموم عند علماء الاصول وايضا صحة الاستثناء دليل عليه وهل يمنع احد صحة قولنا ما كلمت زيدا الا يوم الجمعة ولا اكلمه الا يوم العيد قال الله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة الاية اي الاوقات ان ياتين وقال تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة الاية وايضا كل نفي ورد في القران بالنسبة الى ذاته تعالى فهو للتابيد وعموم الاوقات كالايات التي اسلفناها وخصوصا في هذه الاية في قوله تعالى انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم ثم اقول من البين ان عدم ادراك الابصار جميع الاشياء لا يختص بشيء من الموجودات خصوصا مع اعتبار شمول الاحوال والاوقات اذ ما من موجود الا وهو يغيب عن بصر ولا تحيط به ادراكه في وقت من الاوقات وكل عدم ادراك الابصار على طريق السلب الكلي في بعض الاوقات لا يختص به تعالى بل كثير من الموجودات كذلك لا تدركه الابصار الا في وقت انبساط الظلام وشبهه فتعين ان يكون التمدح بعدم ادراك شيء من الابصار له في شيء من الاوقات فان قلت كثير من المعاني لا يدركه البصر في شيء من الاوقات فلا تمدح فيه قلت كالايلزمه اذا يبصر كلما لم يلد ولم يولد فلا تمدح فيه والحل ان من المعلوم ان احدا اذا تمدح

بصفة فانما يجب ان يكون مختصا به فيمن يتوهم اشتراكه معه واخص الاوصاف لا في كل موجود او معلوم الا ترى ان الانسان يتمدح بانه لا يستوحش من فقد من يستانس به ولا يالم من فقد الاموال والجهات وشبه ذلك مع ان كثيرا من الحيوانات يشاركه فيها ولما كان الامر كذلك فان من يتوهم الاية في حقه تعالى كالمرئي في وقت من الاوقات بخلاف ذاته تعالى فانه لا يتجلى لبصر في وقت ما وهو صفة يصح التمدح بها لا يمكن ان يكون التمدح بصرف الابصار عن رؤيته وان لم يمتنع افرادا وازمانا فان القدرة على ذلك الصرف لا يختص بغيره تعالى وانما يصدر عن العجز بقدرته تعالى مع ان ارجاع هذا المدح الى المدح بالقدرة وجعله مثل مدحها تعسفا تكلفا لا يرتضيه عاقل وايراد مثل هذه العبارة التي لا اثر فيها من القدرة للتمدح بها لا يوافق معيارا من الفاخر والباهر على ان صرف البصر عن نفسه اذا لم يعتبر فيها العمومات ربما يتحقق في غيره تعالى ايضا فان كثيرا من الناس يختفون عن الابصار ويكتمون عن الاحداق فانما يكون مدحا على شرايط واحوال غير مذكورة في الاية على ما سنبينه ان شاء الله تعالى سلمناه لكن لا نسلم ان الادراك حاصل ان الادراك بالبصر هو الادراك الذي يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي وما لم يكن لها حدود ونهايات لم يكن ادراك البصر له وانت خبير بان الادراك لو اختص بما ذكره لم يكن لتخصيص الادراك بالبصر في مقام النفي وجه بل تعالى لا يدركه شيء لان ادراكه على هذا الوجه غير متصور لا للعقل ولا للحس ولا

لغيرهما ثم ان قوله اذ حقيقة النيل والوصول لا ينطبق على المدعى ولا يلزم
من المطلوب وهو اختصاص الادراك بما له نهايات وحدود ولا يخفى
ان كون الادراك بهذا المعنى مما لا يدل عليه دليل ولا يشهد به كلام من يوثق
به قال امرؤ القيس ولكنما اسعى لمجد مؤثل وقد يدرك المجد المؤثل
امثالي وليس مما له نهايات وحدود ولا يحيط به اطراف وفي القران
المجيد قال اصحاب موسى انا لمدركون ولم يعنوا به ان اصحاب فرعون
يحيطون بهم من جميع الجوانب بل انما ارادوا بذلك انهم ياخذونهم ويصلون
اليهم كما يشهد ويعرف به من يستحق الخطاب وكذلك قول الشاعر و
لو ادركه صغير الوطاب لا يعني بذلك انه لو احاط بجميع حدوده ونهاياته لكان
ما ذكره وعلى هذا السؤال قولهم ادركه الحجة وادركه حرفة الادب لا يراد بها
كلها الاماد كونا ويتفرع على قول هذا القائل اذ لا يدرك شيئا من العلوم
والمعاني وان لا يدرك الله تعالى شيئا من المعاني وانما يكون ما ينسبونه
من سموه بالصديق من قوله العجز عن درك الادراك ادراك كلاما مصروفا
عن سنن الحقيقة ناهجا سبيل التجوز اذ لا يتصور بالنسبة اليه تعالى ادراك
فلا عجز عنه ولا مصداق له بوجه من الوجوه ومن المعلوم لكل من تتبع كلام
العرب بحيث لا يختلجه شبهة ان الادراك لا يعقل الا الفوت فما لا يفوت
فهو مدرك كما في قوله ما كل ما يتمنى المرء يدركه فلا يعتبر فيه الا عدم
ما يقابله الفوت والظاهر ان هذا الجواب لم يصدر الا عن متعنت
او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة فيه نظر اما اولا فلان النزاع

انما هو في الادراك بالبصر فاذا ثبت ان الادراك بالبصر غير واقع
او غير جائز ثبت المدعى واما انه يمكن ان يقع هذا النحو من الادراك بغير
البصر فهو نزاع آخر وكون النزاع في الرؤية بهذه الجارحة المخصوصة مصرح
به في كتب الاشاعرة وقد يكرر دعويهم وقوع الرؤية بهذه الجارحة قال المحقق
التفتازاني في شرح العقايد في جواب من استدل لنفي عدم اشتراط الرؤية
بهذه الشرايط بانا نعلم تعالى يرانا مع عدم الجارحة وفيه نظر لان الكلام في
الرؤية بحاسة البصر وقد اشار الى مثله في اول بحث الرؤية وذكر المحقق الدواني
في شرح العقايد العضدية عند دفع استبعاد تحقق الادراك المشار اليه
بدون الشرايط المشهورة ان في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة
يتمكن بها من ادراك ذاته تعالى من دون ذلك وقيد قول المص وهو تعالى
مرئي للمؤمنين يوم القيمة بقوله بعيون رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة و
السلف الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم واما ثانيا فلئن سلمنا ان عدم الادراك
بغيره ايضا داخل في هذا النزاع فيمكن اثباته بعدم القول بالفصل فان
احدا من السلمين لا يقول بانه لا يقع او لا يجوز رؤيته تعالى بهذه الجارحة
ويقع او يجوز بغيره فاذا ثبت بالاية ان الرؤية لا تقع بهذه الجارحة
ثبت بالاجماع انها لا تقع بغيره ايضا والجواب ان ما ذكرتم مبني
على ان ظاهر العبارة ان هذا جزء على هذا المطلب اعني ان الرؤية المنفية
باحد المعنيين المذكورين لا بالمعنى المتنازع فيه وغاية تقريره ان
المقام لما كان مقام التمدح فوجب ان يكون المنفي صفة نقص ولا نقص

في المعنى المتنازع فيه فتعين ان يكون باحد المعنيين اذ لا رابع للمعاني
الثلثة يحتمل كونه نقصا ومرادا في المقام وانت خبير بانا نمنع اذا اد
ان المعنى المتنازع فيه لا يحتمل ان يكون نقصا واما مجرد منع كونه نقصا
فلا يغني في مقام اقامة الحجة شيئا فالملايم لهذا التقرير ان يبقى واما د
على الوجه المذكور اعني من غير مقابلته ولا توسط الرؤية فليس بنقص بالضرورة
لا ما ذكره الشارح ويحتمل ان يكون المراد ان هذه الاية جعلنا في جواز الرؤية
بناء على ان المنفي هو الرؤية باحد المعنيين المذكورين ونفي الاخص دليل
على ثبوت الاعم من باب المفهوم المخالف وما ذكره من تعليل نفي احد المعنيين
المذكورين بما ذكره من باب بيان ان المنفي في الاية لا [illegible] الا على
التخصيص فان الخصوص معلوم من اللفظ وربما كان في وقوع المنع
على كون غيرها نقصا تاييد للخصوص المفهوم من اللفظ وفيه ان دلالة
نفي الاخص على ثبوت الاعم من باب المفهوم ولا وجه له الا باعتبار مفهوم
اللقب وقد تقرر في موضعه سقوطه عن درجة الاعتبار وعدم صلاحيته
للتمسك به في الفروع فكيف في الاصول على انه على هذا يكون الحجة باعتبار
اصل الاية فان الخصوص بالرؤية البصرية مصرح به في الاية والخصوص
باعتبار قيد الاحاطة مفهوم من لفظ الادراك تضمنا بزعمه ولا ينشا
هذه الحجة من التقرير الثاني ولا تعلق له بتخصيص هذا الكلام بالتقرير
الثاني ومقابلته به ركيك جدا بل كان الاولى جعل هذا الكلام مقابلا
للاستدلال بالاية من غير تخصيص بواحد من التقريرين او جعله دليلا

مبتنيا

مبتنيا على جواز الرؤية فانه ليس بادون من سائر ما يعولون عليه و
ايضا يرد على الوجهين ان تسليم امتناع الرؤية بالبصر يكفي لنا لان المتنازع
فيه هو الرؤية البصرية مع انه قد عرفت انه يمكن اثبات امتناع غيرها
ايضا بعدم القائل بالفصل والاصوب توجيه كلام بوجه جزئيا بان
قوله على ان المنفي علاوة للجواب وحاصل الجواب ان ما ذكرتم تحجر بنا
لان التمدح انما يكون بانتفاء الامر الممكن واما انتفاء الامر الممتنع فلا
تمدح فيه وهذا هو المشهور في كتب الكلام في جواب هذا التقرير وحاصل
العلاوة ان التمدح انما وقع بنفي الرؤية باحد المعنيين فاللازم من الدليل
الذي ذكرتم امتناع احد المعنيين دون الرؤية المطلقة وانما لم يشرح الجواب
ولم يبين مناطه لشهرته في كتب الكلام ولظهوره بزعمه بحيث يكفيه من التنبيه
هذا القدر وفيه ان التمدح ربما يكون بانتفاء النقص وغيره من الممتنعات
ودعوى ان لا تمدح في نفي الممتنع بالذات وانما المدح في ان يكون ممتنعا ذا
متمنعا بحجاب الكبرياء لا معنى له لانا قد علمنا انه تعالى قد تمدح في هذه الاية
بكثير من الممتنعات كنفي الصاحبة والولد ونفي الشريك واستدلالا في الاية
على انه لم يتمدح بنفي الادراك الابصار له وحاصله ان كون الشيء صفة مدح
او صفة ذم امر حقيقي لا يمكن اختلافه باختلاف الاوضاع والاصطلاحات
فكون العلم صفة مدح اثبات له ذاته [illegible]
ثبت ذلك فنقول كون الشيء غير مرئي لا يمكن ان يكون [illegible] صفة مدح لان
المعدوم والارواح والمعدومات مشاركة [illegible] ان

المدح غير حاصل ايضا فعلمنا ان ذلك ليس صفة مدح ثم اعترض على هذا
الاستدلال بان المدح عندكم ربما يتعلق بافعال لا يستحق المدح بحسب الواقع
فربما يمدح الله تعالى بافعال قوما ولا يمدح غيرهم بها فلم لا يجوز ان يمدح
بنفي الرؤية ولا يمدح الطعوم والروايح وغيره من المعدومات [illegible] بان
التمدح ربما وقع بامر مشترك كنفي النوم والسنة وعدم الاكل واتخاذ الصاحبة
والولد مع اشتراك الطعوم والعلوم والمعدومات معه في المذكورات
واجاب عن الاول بما حاصله يرجع الى الفرق بين الصفة والفعل وان
كون الاول حسنا وقبيحا عقلي لا يتعلق بوضع ولا شرع وعن الثاني بان
دليلنا قد دل على ان المشترك لا يصح التمدح به اذا كان في بعض موارد الاشتراك
غير ممدوح به لان الحسن العقلي لازم لذات الصفة وتخلف اللازم عن
الملزوم غير معقول فيجب تاويل الظواهر الدالة على التمدح بالامر المشترك
وجعل نفي النوم ملزوما لحصول العلم بالمعلومات ولهذا يصح المدح به فانا
قبل ان نعلم ان الباري تعالى عالم لا نعقل من نفي النوم عن ذاته ثبوت
مدح له فان الجمادات قد يتحقق فيها نفي النوم مع انه لا مدح لها بذلك لما
انه لم يكن عالما قال وكذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم وفي نفي الصاحبة والولد لله
كل ذلك انما يكون مدحا لانه نفي للصفات المحدثات ونفي صفات
الحدوث انما يكون مدحا لانه يفيد في حق الله تعالى كونه مستحقا لوجوده
وصفاته الذاتية والمعنوية من نفس ذاته ولو لم يفهم من نفي صفات الحدوث
هذا المعنى لم يكن شيء من ذلك مدحا الا ترى انا نصف الجمادات بنفي

صفات

صفات الحدوث عنها مع انها لا تعقل مدحا بسبب ذلك لاجل انه لم
يتحقق منها ما ذكرناه من المعنى الثبوتي واذا ثبت ذلك فنقول لم لا يجوز
ان يكون المدح واقعا بنفي الرؤية لا من حيث انها هذا النفي بل لابد وان يكون
واقعا لمعنى ثبوتي يلزم من هذا النفي في حق الله تعالى وذلك الامر الثبوتي غير
مذكور فلا بد من اضماره ونحن نجعل ذلك المضمر اقتداره على منعا من
ادراكه وح يصير الاية حجة لنا عليهم هذا كلامه ولا يخفى على المنصف ان هذا
يدل على بلادته او عتوه وبغيه على الحق وبلوغه في الجهل نهاية ورايته ونحن
نكشف عن وجه ما فيه الاستار ولا نبالي بما يلزم من التطويل فنقول فيه
وجوه من الخلل الاول ان كون الحسن في الصفات عقليا غير مختلف باختلاف
الاوضاع والاصطلاحات تحكم بل احتمالا لافعال ذو الصفات اذ لا
سواء فاذا كون الصدق النافع ممدوحا وكون العلم كذلك بمجرد الشرع
ومع قطع النظر عن كون الصدق النافع والكذب الضار حسنا وقبيحا في
نفس الامر لا ترجيح لاحدهما على الاخر وكذا ان يكون العلم والجهل متساويين
في نفس الامر بلا ترجيح لا يفرق العقل بينهما فان جوز كون الاول كذلك
فليجوز كون الثاني ايضا كذلك والمضايقة في الثاني بعد الجزم بالاول كما
هو مذهب الاشاعرة تحكم بارد وسيجي تحقيق هذا الكلام ان شاء الله الثاني
انا سلمنا ان الصفة لا تختلف باختلاف الاوضاع لكن لا نم انه يلزم من كونه
صفة مدح لم لا يجوز ان يكون مختلفا باختلاف الاضافات والاعتبارات
كما هو المذهب المشهور المنصور في حسن الافعال وقبحها فيجوز ان يكون
صفة بالنسبة الى موصوف كمالا وبالقياس الى اخر نقصا فان فقدان

الاهل والولد كمال بالنسبة اليه تعالى وليس كذلك بالنسبة الى العباد و
الترحم بمعنى رقة القلب ممدوح عقلا بالنسبة الى العبد وليس كذلك بالنسبة
اليه تعالى ووجود القوى العقلية والحسية كمال للانسان وليس كذلك بالنسبة الى
البارى تعالى ولا يمكن ان انكار ما يكون كمالا بالنسبة الى موصوف ربما
لا يكون كذلك بالنسبة الى موصوف آخر ومنكره مكابر مقتضى عقله الثالث
ان خلاصة الجواب عن الثانى ان السلوب المذكورة لعمومها ليست ممدوحا بها
بل لاستلزامها الصفات الثبوتية ومن المعلوم ان ملزوم الممدوح به يمكن
ان يكون ممدوحا به ولعل الكلام في ان هذا السلب هل هو ممدوح لذاته
او بسبب آخر هو استلزامه لما يمدح به لذاته فان قلت اذا جاز ان يكون ممدوحا به
باعتبار لازمه جاز ان يكون اللازم اعم فانتفاؤه لا يكون نقصا لان انتفاء
الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز قيام ملزوم آخر مقامه قلت هذا الكلام
آخر لا يتوقف على ان يكون ممدوحا به بواسطة بل لو كان ممدوحا به لذاته
جاز ان يقال ليس انتفاؤه نقصا لجواز ان يكون هناك امران متساويان
يمدح بهما بالذات ولا يكون انتفاء خصوص شىء منهما نقصا بل النقص
انتفاؤهما معا والقول بان المدح به ينبغى ان يكون هو الامر المشترك
لا خصوص واحد منهما حتى ان جعل احدهما مناطا للمدح في العبارة خارج
النظر مشترك بين ما كان مناطا للمدح بالذات وبين ما كان كذلك بالواسطة
فتامل الرابع انه لو تم ما ذكره لزم ان لا يكون شىء من الصفات السلبية كمالا
بذاته كنفى الجسمية والتحيز والتركيب الى غير ذلك الا باعتبار رجوعها الى الصفات

الثبوتية

الثبوتية لانه مشترك بينه تعالى وبين سائر المعدومات الممكنة والممتنعة ولا اعلم
احدا من المسلمين يرضى بذلك بل المشهور ومنهم ان ما يجب العلم به من كمالاته
صفات ثبوتية وسلبية وجعل هذه السلوب مخصصا بقيود خارجة مشتركة
بينها وبين ما نحن فيه الخامس انه اذا جاز ان يكون مفهوم ملزوما للمدح
باعتبار خصوص الموصوف ولو بواسطة استلزامه لامر ثبوتى مع اشتراكه
فما المانع من ان يكون كذلك باعتبار خصوص الموصوف لذاته ودعوى ان
كونه ممدوحا به وملزوما للمدح بواسطة لا ينافى اشتراكه وان كونه ممدوحا به
لذاته ينافيه تحكم بل تحكم والحاصل ان جواب النقض مشترك لا يكون مقبولا عند
اهل الآداب السادس ان نفى الاكل ونفى الصاحبة والولد لا يستلزم نفى الحدوث فان
هذه الصفات المنفية اخص من الحدوث ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم بل الاعم
منه فاذا جاز التمدح بالاعم بواسطة الاخص فهو عين الاعتراف بان الاشتراك
لا ينافى التمدح فلا مانع من ان يكون نفى الولد ممدوحا به لذاته ولا ينافيه
اشتراكه وكذلك نفى الادراك بالبصر السابع ان قوله لم يجز ان يكون المدح واقعا
في غير موقعه فان ما ذكره لو تم وجب ان يكون الامر على هذا السؤال اى
يجب ان يكون المدح باعتبار الامر الثبوتى لا باعتبار النفى بذاته ولو لم يثبت ذلك
لم ينفع المنع لان ظاهر الآية الكريمة كان دالا على وقوع المدح به فاحتيج الى
الاستدلال على انه يجب الانصراف عن ظاهرها ولولا هذا الظهور لم يحتج
الى الاستدلال بتلك المقدمات الفاسدة التى علمت حالها الثامن ان
قوله وذلك لامر الثبوتى غير مذكور فلا بد من اضماره كلام غريب بل عجيب

فان ما سبق من كلامه دل على ان السلوب المذكوره مستلزمة لما يمدح به ومن
المعلوم ان اللازم لا يجب اضماره ولو ذهبنا نضمر المدلولات الالتزامية
في الكلام لكثر التقدير والاضمار بل لم يقف عند حد وتسلسل الى ما لا
نهاية له وهذا جهل وسفه نعم لو قيل ان اللازم من ذلك السلب الصفة
مدح ولعل صفة المدح اللازمة هي القدرة دون غيرها لكان وجها ووجهه
ان ذلك انما يستلزم صفة المدح المذكوره ويدل عليها اذا ثبت امكان
الرؤية فاقتداره تعالى على كل ممكن ولو لم يثبت اقتداره تعالى على كل ممكن لم يلزم
من نفي الممكن وقوع هذا النفي بقدرته تعالى كيف ولو صح ذلك لجاز الاستدلال
بانتفاء كل ممكن منفي على ثبوت قدرته ولا اظن عاقلا ولا سفيها يظن
ان انتفاء الممكنات كوجوداتها دلائل القدرة فاذن انما يدل هذا السلب
على صفة المدح بعد ثبوتها ولا يلزم منه العلم بها الا بشرط العلم بها او
هذا كما ترى المتطلع ان كل نفي في القرآن المجيد انما وقع التمدح به لا باعتبار
القدرة على ما لكنه وكيف تفرد هذا المدح من بينها بهذه الخاصية الباردة
ولو جوزنا ذلك لم نامن ان يكون نفي الولد ايضا مدحا باعتبار القدرة على
نفيه وسلبه وعدم تجويز العقل مثل ذلك في غيرها نحن فيه ليس الا باعتبار
العادة القرآنية في التنزيهات فانها قد جرت بسلب ما يمتنع ولا يجوز
انتهى وقد اشرنا فيما سبق الى ما هو الحق في وجه صحة التمدح بالامر السلبي
فذلكة قد ظهر بما ذكرنا ان الاستدلال بهذه الاية يتاتى من وجوه الاول
ان نقول بعد اثبات عموم النفي في الاية حتى في الاوقات والازمان

ان القائل بانتفاء الرؤية دائما مع امكانه فثبت بالاجماع المركب امتناعها
الثاني ان نقول قد جرت العادة الالهية في جميع ما نفاه عن نفسه تعالى الى
نفي ما يكون انتفاؤه دائما ويمتنع حصوله ولولاه لجاز ان يقع لعل نفي الصاحبة
والولد ليس نفيا لما يمتنع ويستمر على الاحوال انتفاؤه وكذلك نفي الطعم
والظلم وشبههما وما الطريق الى عدم المحال بهذا القول الا ما ذكرنا
الثالث ان نقول انه تعالى تمدح بهذا السلب والتمدح بالسلب انما يكون
اذا كان المسلوب نقصا مطلقا غير مقيد بشيء من شرط وزمان اما اولا
فلظاهر اللفظ واما ثانيا فلقضية العادة القرآنية وهو الذي منا ان
لا يكون الصاحبة والولد نقصا على تقدير وحال من الاحوال والنقص
ممتنع عليه تعالى والتاويلات التي يذكرونها ساقط والحمد لله تعالى ومنها
ان الله تعالى حيث ما ذكر في كتابه اقول نقرر هذا الدليل على وجه يسقط
عنه الشبه والشكوك ان استعظامه تعالى للرؤية اما ان يكون مع امكانها
وارتفاع الموانع عن وقوعها وموافقتها للمصلحة وعدم نقضها للغرض
او يكون مع عدم شيء من ذلك فعلى الاول لا يحسن ذلك الاستعظام
والاستنكار لا عقلا ولا عادة وقد وقع الاجماع من العقلاء على ذلك
ولانهى الله تعالى عن سؤال مثل هذا الممكن حتى يكون محظورا شرعيا لا
عموما ولا خصوصا وانما يجري هذا السؤال مجرى سؤال المال والعافية
والعيش الهني مما شاع وساغ طلبه من غير نكير عند جميع طوائف الامم
واما ان يكون مع فقد شيء من ذلك فاما ان يكون المفقود مختصا بزمان

ومشروطا بالشرط كالنعت واما العناد فهو خلاف الظاهر اما اولا فلان
الظاهر من اطلاق هذه الايات عدم اعتبار التقييد وتقدير القيد وحذفه
خلاف الاصل والاطلاق في هذا المقام ظاهر في العموم والشمول واما
ثانيا فلان تعليق الاستكبار والاستعظام بنفس سؤال الرؤية يدل على
علية ذلك والمعلول يعم حيث يعم العلة فلا يختص بزمان وشرط ويدل على
عدم كون منشا الاستعظام كيفية السؤال من التعنت والعناد انه
وصف المسؤول بكونه اكبر فقال عز من قائل فقد سالوا موسى اكبر من ذلك
والمفهوم منه ان الاكبارية للمسؤول وكيفيات سؤاله لان الظاهر نصب
اكبر على انه مفعول به لا على انه مفعول مطلق ويدل عليه ايضا ان تعيين السؤال
المثل انما كان بالمفعول به لا بالمفعول المطلق واما ان لا يكون مختصا
بشيء من ذلك فهو لا ينفك عن الرؤية ويلزم ان يكون ممتنعا دائما ولو
بالغير ومن قال بامتناعه بالغير انما قال بامتناعه بالذات وانهم
دوام الشيء مع الشيء يبعد ان يكون على سبيل مصاحبة اتفاقية خالية
عن علاقة ذاتية وان كان محتملا احتمالا عقليا لا علم بنظيره في الوجود
ولا اقل من ان يكون مورثا للظن باللزوم فيكون ظاهرا في مدعانا
ولا ندعي في الاية الا الظهور فان قلت الايات كلها دالة دلالة ظاهرة
على ان السؤال كان للرؤية في الدنيا فغاية ما يلزم من الايات المذكورة
انه ممتنع رؤيته تعالى في الدنيا لا مطلقا فكل من قال بامتناع رؤيته تعالى
في الدنيا مطلقا قال بامتناعه دائما وانما قال الاشعري بعدم وقوع رؤيته

في الدنيا دون امتناعه لان الاشعري يقول بامتناعه بسبب عدم الارادة
فان جميع الحوادث عنده ممتنعة عند انتفاء ارادة الله تعالى اياه فلعل الكلام
في امتناعه بغير الارادة لان الامتناع بانتفاء الارادة لا يكون مانعا من السؤال
والطلب بل كل ما يسال ويطلب عن جوده ورحمته يجب ان يكون ممتنعا
بانتفاء الارادة والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم اه قد عرفت الجواب عن
ذلك قوله ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا اه قد عرفت ما فيه من انه غير مضر
لان الدليل يتم بانضمام الاجماع المركب قوله والجواب منع كون لن للتابيد
اقول الفعل المنفي يدل على تابيد النفي دلالة ظاهرة ولهذا لو حلف لا ياكل
الزمان حنث بالاكل متى ما كان والمحققون من الاصوليين على ذلك وما
قيل من ان التابيد انما هو في النهي دون النفي تحكم بل انما يفيد النهي الدوام
لكونه من اقسام النفي كما قيل ولا شبهة في صحة استثناء خصوصيات الازمان
عن الفعل المنفي واليه يرشد تقييده في قوله تعالى لن ابرح الارض حتى ياذن
لي ابي فان هذا التقييد جار مجرى الاستثناء في اشعاره بالعموم و
لعل من قال بان لن للتابيد اراد بذلك انه يفيده من حيث كونه نفيا لا من حيث
كونه هذه الكلمة المخصوصة واما الاستشهاد بالاية على عدم افادة التابيد
فغير صحيح على كل تقدير كان لانه لو تم الاستدلال بها على عدم افادة التابيد
لتم الاستدلال بها على عدم افادة قوله ابدا للتابيد ايضا وفيه ما فيه
فظهر ان هذه الاية مستعملة مجازا في الزمان الطويل او الموت اريد
الموت في دار الدنيا مجازا ويمكن ان يراد حقيقة الموت فانه مختص بالنشاة

الاولى واطلاقه على ما في النشاة الاخرى بضروب من التسامح والتجوز
وايا ما كان فلا دلالة لهذه الاية على ان الفعل المنفي بلن على التابيد
ولو قيل بان الاصل عدم التجوز ولما كنا مضطرين الى ارتكاب التجوز في
قوله ابدا قلنا به ولسنا مضطرين الى ذلك في الفعل المنفي فلا نقول
بالتجوز فيه قلنا هذا انما يتوجه لو تعين التجوز في قوله ابدا واما لو قلنا
بالتصرف في الموت وان استعمل في الموت المخصوص مجازا فلا ولا ترجيح
لاحد التوجيهين على الاخر فبطل الاستدلال بهذه الاية ولو قلنا
بان الموت مختص بالموت المخصوص في الدنيا حقيقة فالامر اظهر وكان
الاولى ان يقال تقييده بالتابيد يدل على ان الفعل المنفي لا يدل على التابيد
والا كان قوله ابدا تاكيدا والتاسيس مقدم على التاكيد وهو لا يعارض
ما ذكرناه من الادلة القاهرة على دلالته على التابيد [illegible] ومنها قوله
ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء [illegible] الاية وطريقه
الاول ان يقال انه تعالى حصر التكلم في [illegible] من ذلك
الحصر نفي التكلم على سبيل المشافهة [illegible] غرض اخر
نحو الرد مساق الاية ويكون المراد [illegible] ان اليهود قالت
للنبي صلى الله عليه وآله الا تكلم الله و[illegible] موسى
نظر اليه فانا لن نؤمن لك حتى تفعل ذلك فقال لم ينظر موسى الى الله
فنزلت وعن عائشة من زعم ان محمدا راى ربه فقد اعظم على الله الفرية
ثم قالت الم تسمعوا ربكم وتلت هذه الاية اوردها في الكشاف

ان الحصر في الوحي واخويه بمجرده مع قطع النظر عن تحقيق الغرض يدل
على المط لان المعروف من الوحي اما الالهام والقذف في القلب او
المنام او هذه الثلثة مع ارسال الملك الى الانبياء وقوله او يرسل رسولا
مخصص بارسال الانبياء الى الخلق تحقيقا للتقابل وجعل الوحي شاملا
لما يكون مع مشاهدة الموحي خلاف ما تصوره المخاطبون من الوحي
والخطاب بما لم يتصوره المخاطب بعيد فظ الحصر دليل على نفي الرؤية
ولم نقصد بالاستدلال الا هذا القدر فاندفع ما قالوه في الجواب
على الطريقين واما الاستدلال بقوله او من وراء حجاب على ان القسم
الاول ينبغي ان لا يكون من وراء حجاب بل عيانا فيكون دليلا على الرؤية
ففيه ان قوله من وراء حجاب ينبغي ان يحمل على المعنى المجازي والا فالحقيقة
غير متصورة ومن المجاز ان يحمل على التمثيل بان يشبه تكلم الملك
بعض خواصه [illegible] الحجاب فيسمع صوته ولا يرى شخصه ومن المعلوم
انه انما يكون [illegible] الجوي مجراه فمقابله يجب ان لا يكون كذلك فلا
يلزم اذا ان [illegible] بطريق الجهر ونحوه لا ان يكون بطريق رؤية
الذات ومن [illegible] رجح في ان يحمل على معنى مجازي يكون مقابله
في منزلة [illegible] بطريق الرؤية فعليه ان يبين فانه مدفوع عنه
اشد الدفع [illegible] وعلى التاييد جعل الثالث العلة
عطفا على [illegible] فان واجب الوجود لا يحتاج
ان دلالة وجوب الوجود على عدم الحاجة في الصفات الحقيقية الذاتية

انما يتصور بمسلكي الكمال والنقص وتقريره ان بين وجوب الوجود يدل
على ان ما هو واجب الوجود كامل في ذاته وصفاته الذاتية لا سبيل للنقص
الى التطرق فيها بديهة ولولا البداهة في الحكم المذكور لامتنع اتفاق
العقول عليها مع اختلاف طبايعها ودواعيها وشهوا انها على ما يشهد به
تتبع احوال الامم المختلفة والقرون الخالية وتجزم العقل بانه لو لم يكن من
مقتضيات العقل الصرف الذي هو الحكم في تمييز الحق عن غيره والقسطاس
المستقيم لتميز عند خلطه غيره من الوهم والخيال والتقليد والدواعي
التي تنشا الا من جهة ذلك الميزان والعيار لاختلفت باختلافها
ولوجينا ما ولكان ابناء استمرارهم على الحكم المذكور علمنا انه من مقتضيات
العقل المحض ولو قطعنا النظر عن هذا المسلك لم يكن في وجوب الوجود
دلالة على استغنائه في الصفات الحقيقية والذاتية وانما يدل على استقلاله
في الوجود وما يجري مجراه من لوازم الوجود التي يكفي الوجود فيها ثم
العوض المعتبر في مفهوم الموجود نفيا اما ان يكون من قبل الصفات
الحقيقية والكمالات الذاتية فيلزم من عدم استقلال الذات فيها النقص
وكان احتياج الذات فيها الى غيره ولو الى ما يصدر عنه نقصا يحكم
العقل بنفيه عنه تعالى واما ان يكون من قبيل استحقاق المدح على
الافعال الحسنة فمن المعلوم ان القائلين بالحسن والقبح العقليين في
افعاله تعالى يجوزون ان الفعل الصادر عنه تعالى اذا كان حسنا في نفسه
فلو فرضنا انه لم يصدر عنه تعالى فات ذلك الامر المرغوب والفعل الموجب

والحصيل استحقاق المدح من هذه الجهة فحصول مثل ذلك الامر
المؤثر بواسطة الغير الصادر عنه ليس نقصا منفيا ولا نسلم ان توقف
مثل ذلك الكمال على الغير الصادر عنه تعالى يستلزم النقص وانما المسلم ان
توقف مثله على امر غير مستند اليه تعالى نقص فان قلت قبل ان يوجد الفعل
الحادث يفوت استحقاق المدح ومن المعلوم ان فوت الامر المرغوب فيه
فقدانه نقص قلت اولا انه يكون النقص باعتبار فوت الامر المرغوب
وفقدان استحقاق المدح لا باعتبار حصوله بغيره لا بذاته والنقض من
كلام الشارح ان النقص بالاعتبار الثاني لا الاول الا ان يأول وثانيا
حصول الصفة بذات الموصوف ملزوم قدمها وحصولها بغيره وحاجتها
الى غيره ملزوم حدوثها عند المتكلمين وعبر بالملزومين عن اللازمين
وفساد حدوث الكمال منحصر في فقدانه قبل الحدوث ومراده بكونه ناقصا
لذاته كونه غير متصف بذلك العرض بذاته لا النقص المصطلح بين
المتكلمين الذي يجعلون نفيه بديهيا وانما النقص المصطلح فقدان
اللازم للحدوث ولا يخفى ما فيه من التعسف واما ثانيا فلان النقص انما
يلزم لو لم يكن استحقاق المدح قبل حدوث الفعل في فقدان الفعل
وهو ممنوع لجواز ان يكون فقدان الفعل في وقت احسن من حدوثه وينعكس
الامر بعد حدوثه فاستحقاق المدح مستمر في حالتي الفقدان والوجدان
فاذا كان الاستكمال بالغير بهذا المعنى جائزا لم يلزم من كون ذلك الكمال
عوضا انه يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره بالمعنى الذي تقرر عندهم

استفادة عنه تعالى والجواب عن ذلك ان استحقاق المدح وما يجري مجراه
من لوازم الفعل الحسن وليس مما يعطيه شيء من متعلقات الفعل الذي
هو المستفيد ومعنى تعريف الجود انه افادة ما ينبغي لا لتحصيل عوض
من المستفيد وليس المعنى انه افادة ما ينبغي لا لتحصيل العوض مطلقا واستحقاق
المدح قد علمت انه ليس يحصل من المستفيد بل هو من لوازم الافادة التي
هو الفعل وتحصيل العوض من المستفيد ربما يكون نقصا بحكم العقل
بنفسه ولا يسلم ذلك مذهبا لهم لان الفعل الحسن موجود خارجي
واعطاء الوجود له وافادة التحقق اياه حتى يكون لتحصيل العوض الذي
هو استحقاق المدح من المستفيد الذي هو ماهية الفعل لانا نقول لا
نم تحقق فعل حسن له تعالى يكون موجودا خارجيا فان ما اوجده تعالى
في الخارج من الجواهر والاعراض ليس شيء منها فعلا له تعالى يكون قائما
به تعالى وانما هو من آثاره وانما فعله الذي يتصف بالحسن ويورث
استحقاق المدح هو ايجاد هذه الاشياء وظاهر انه ليس من الموجودات
الخارجية واما ان الامور الاعتبارية لها حظ من التحقق فاعطاء
اياها يكون لعوض استحقاق المدح فلا يكون جودا فالامر فيه هين
لانا لا نسلم ان الجود يختص اصطلاحا بالنسبة الى الامور الاعتبارية وانما
هو بالنسبة الى الامور الخارجية وانما يسمى بهذا الاسم بالنسبة اليها
ولا يسمى به بالنسبة الى الامور الاعتبارية اصطلاحا ولا نم كون ذلك
نقصا منفيا كما عرفت ويمكن الجواب بتخصيص العوض بالكمالات التي

والصفات الحقيقية لكن على هذا يكون اعطاء ما ينبغي ليستعيض منه كمالا
غير ذاتي كمن يعطي احدا شيئا لا لكمال ذاتي بل ليستفيد منه كمالا اضافيا
جودا وليس كذلك ويمكن ان يخصص بغير استحقاق المدح وما وقاله وهو
اسلم ثم نقول هذا كله اذا اثبتنا نفي العوض عن فعله تعالى باعتبار وصول
العوض اليه واستلزامه النقص فيه تعالى واما اذا اثبتناه من حيث انه
تعليل فعله تعالى بالعوض والغرض فسيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى قال هو
الغني الذي لا يستغني عنه شيء اقول ينبغي تخصيص الغني بالصفات الحقيقية
الكمالات كما علم مما ذكرنا والا فلا استبعاد في ان يكون ايجاد عرض
مثلا محتاجا الى موضوع هو ايضا صادر عنه تعالى ثم الانسب ان يفسر
الملك بمن يملك التصرف في امور الكائنات بلا معارض وينفع الخلق
عليه منها في اوامره ونواهيه قال هو الذي يحصل له جميع ما من شانه اقول
ينبغي تخصيصه بغير الافعال فانها حادثة غير حاصلة قبل الحدوث ولا
نقص فيه في عدم حدوثه بخلاف غير الافعال وما ساواها فان فقدانه
نقص مطلقا ولا يختص كونه كمالا بوقت دون وقت وقوله يمتنع عليه التغير
يجب ارجاعه الى ما ذكرنا ولعل الظاهر منه ما يقوله الحكماء من ان كل حادث
مسبوق بمادة فلو جاز التغير عليه لزم كونه ماديا فان هذه العبارة
شايعة في هذا المعنى والاصح بانه انما يتم في الصفات التي اشرنا اليه
دون الافعال وما يتبعها فان كون متعلقات الافعال مادية كاف
في حدوثها ولا يحتاج الى كون الفاعل ماديا قال وهو ان يحصل منه

جميع ما من شانه له دمابق ان التام به هو استجماع الكمالات المتصورة
في حقه و فوقه عبارة عن ان يكون له ذلك الاستجماع في مرتبة ذاته بان يكون
عينه غير زايد عليه ان قلنا ان وجوده وصفاته عين ذاته وان قلنا انه غيره
لكن ذاته كاف فيه من غير احتياج الى تاثير وفضل من الذات في ايجاده لانه
ليس من الموجودات في الخارج بل هو امور اعتبارية لازمة للذات كان
فوق التمام هو ان يكون مستلزما للكمالات من غير احتياج الى تاثير في
موجود خارجي او التاثير مط وقد اشرنا الى ما هو حقيقة الحال وكلام
الشيخ في الهيات الشفا يدل على ما ذكره الش ق اى ثابت دائما
غير قابل له فدي هذا المعنى مما تضمنه السرمدية التي اثبتها سابقا ففيه
شائبة تكرار لان السرمدية عبارة عن الازلية والابدية معا والحقية
بهذا المعنى هو الابدية ويجاب بان الحقية يتناول امتناع الفناء
اعنى العدم الطارى والسرمدية يتضمن انتفائه لا امتناعه و فرق بين
الامتناع والانتفاء وانت خبير بان تفريع امتناع الحلاف الفناء على
وجوب الوجود وان صح للمغايرة بينهما لكنه قليل الفائدة لان وجوب
الوجود يتضمن امتناع العدم مطلقا وهو متضمن لامتناع العدم
الطارى ايض فان قلت اى كون التفريع مفيدا غير منظور له هنا
بل غرضه شرح الاسماء الحسنى المشهورة وان رجع بعضها الى بعض
قلت لا يلائمه قوله فيما بعد وراجعة الى ما تقدم لان المفهوم منه انه
ما تقدم لا يرجع بعضها الى بعض ق وهى العلم بالاشياء الا انه يجعل

الحكمة بهذا المعنى رجع الى العلم الذى سبق اثباته فالاولى ان يحمل
الحكمة على اتقان فعله واحكامه او على اشتماله على مصالح وحكم كثيرة كما
يظهر من شرح العلامة فانه س سره فسرها بصدور الشئ على وجه الكمال وهو
ينطبق على كل من المعنيين ويمكن ان يفسر الحقية باحد هذين المعنيين والحكمة
بالاخر فلا يلزم تكرار فى شئ منهما والا وجه ايضا ان يحمل الخير على ان ملزوم
للخير ومصدر له فان الخير هو الكمال والنفع وقد تقرر ان الواجب تعالى انما يصدر
عنه الخير والنفع والنقص منشاه المهية الامكانية ما اصابك من حسنة
فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واما ما ذكره الش فانما يناسب
طريقة الحكماء لكن يؤيده ان المص س سره فى الامور العامة اختار مذهب الحكماء
ق لان الجبار هو الذى يجبر الشئ اه المفهوم من كلام الش العلامة ان التجبر
مشتق من الجبر المقابل للكسر والنقصان وانه تعالى جبار مكمل النقصانات
الذى فى الممكنات والجبر بالمعنى الذى ذكره الش قريب من القهر وربما
يقال ان التجبر بمعنى التعزز والتمنع بحجاب الكبرياء عن ان ينال ادراك الطالبين
او يصل الى جنابه وفنا اقدام الواصلين من قولهم نخل جبار اى طويل
وقيل قهره سلب بعض الصور والاعراض عن المواد وجبره اثبات بعض
اخر منها فى المواد وتسخيرها لقبوله ووجود الوجود دال على استناد كل
ذلك اليه وانتهاء سلسلة الاسباب اليه تعالى اخ او تو تمسكنا بالادلة
السمعية لدل على استناد اكثر ذلك اليه تعالى بلا واسطة ق والوحدة عن نوع
الا ربما لم يساعده بعض استعمالاته كقولنا فضل فلان كذا ابتغاء وجه ربه ونفله

لوجه الله وقد يفسر برضاء الله وربما احتمل ان يكون مقحماً كما في فلان
خشن في ذات الله ومفرط في جنب الله والقدم بفتح القاف بمعنى الجارحة
المخصوصة وروى مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وآله ان الجبار يضع قدمه
على النار فقال بعض المتكلمين بانه صفة اخرى غير الصفات المشهورة وقد
كان ينبغي لهم ان يثبتوا الساق انها صفة اخرى لورود الرواية بانه تعالى
يكشف عن ساقه يوم القيمة واما القدم بكسر القاف فلا معنى لجعله عبارة
عن البقاء بل المعنى ظاهر لا حاجة الى تاويل ثم جعل الكرم والرحمة والرضا
راجعة الى الارادة لا وجه له بل هي صفات تقتضي صرف الافعال مخصوصة
ويتقدم على الارادة ولو قيل بارجاعها الى القدرة كان اقرب من ارجاعها
الى الارادة والاظهر ان التكوين من قبيل الافعال لا الصفات قوله
فلا يكون الكون اثر القدرة ان اريد باثر الشي ما لا يتخلف عنه فاللازم
ان [illegible] الكون عن التكوين وعندهم ان التكوين ازلي فيلزم ان
يكون الكون الحادث ازليا وهو خلاف مذهب الحنفية وخلاف اجماع
المسلمين وان اريد بالاثر ما يصح ترتبه على الشي وان كان متخلفا عنه
متراخيا فلا مانع من كون الكون اثر القدرة ثم لا يخفى ما في جعل
صحة الفعل اثر القدرة مع الحكم بانها جزء حقيقة القدرة فانها عبارة
[illegible] صحة الفعل والترك لكن مذهب الاشاعرة ان القدرة صفة وجودية
تقتضي صحة الفعل والترك وليس عبارة عن الصحة المذكورة قوله اما
ان يتصف بامر زائد على الحدوث الا يخفى ان الفعل الغير الاختياري

و

والاختياري الصادر عن غير المكلف وربما يتصف بامر زائد على الحدوث
كقيامه بالمحل وافضائه الى فعل اخر واحداثه اثرا في الفواعل كا
لكراهة والسخط والسرور والرضا الى غير ذلك فينبغي ان يقيد الامر
الزائد بما يكون من جنس المنع والحرج في ايقاعه وتركه وقابليته
مع عدمه فلا يرد ان المباح لا يوجد فيه امر زائد على الحدوث لان
المباح يوصف بقابلية المنع والحرج في طرفيه لانه وان لم يكن من شان
نوعه ذلك لكن من شان جنسه ان يمنع فعلا او تركا وهذه القابلية
امر زائد على الحدوث ولولا اعتبار هذه القابلية في المباح لكان ينبغي
ان يصدق على افعال النائم والساهي بل على افعال الحيوانات و
النباتات ايضا وليس المراد بالاتصاف بصفة زائدة ان يكون تلك الصفات
علة للحسن والقبح ولا ان يكون لازمة للافعال ولا ان يكون حقيقية
موجودة فيها حتى يكون اشارة الى مذهب طايفة من المعتزلة يجعلون
حسن الاشياء وقبحها مستندة الى صفات لازمة حقيقية كما سيشير
اليه في الشرح اذ لا دلالة في عبارة المتن على هذه الخصوصيات
التي يمتاز بها هذا المذهب قوله بمعنى ان الحاكم بها العقل الخ قوله اراد
بحكم العقل بهما ان للفعل رجحانا او مرجوحية في الواقع ومن شان
تلك الراجحية والمرجوحية ان يدركها العقل وان كان بخصوصها
بحيث لا يدركها العقل فان الصفات التي في نفس الموصوف
من شان نوعها ان يدركها العقل بخلاف الصفات التي بمجرد
الوضع والاصطلاح فان الوضع والاصطلاح ليس من شانه نحو

ان يطلع عليه ويدل ذلك الا بتوقيف من قبل الواضع فعند المعتزلة ان صفة
الحسن والقبح مقرره في ذات الموصوف سواء كان بخلق الشارع و
جعله اولا وعند الاشاعره ان ليس فيها صفة مقرره في ذات الموصوف
لا في نفسها ولا بجعل الشارع وايجاده وانما هو بشرعه ووضعه فقط
قيل في تقرير مذهبهم ان الحسن والقبح بجعل الشارع اريد به انه بجعل
الشارع من حيث هو شارع فيرجع الى انه بجعله شرعه وقولهم انه
مثبت معناه انه مثبت من حيث انه آمر وشارع لا انه كاشف من
هذه الحيثية عن اثبات سابق وليس المراد انه مثبت فيه وموجد صفة
الحسن بحيث يكون من صفاته الحقيقية او الاعتبارية المقرره فيه مع
قطع النظر عن الاصطلاح والوضع ولا انه بسبب اصطلاحه يتقرر فيه
صفة غير كونه بحيث اصطلح في شانه ذلك الاصطلاح وتعلق به ذلك
الامر او النهي وقس على ذلك سائر العبارات نعم يمكن ان يحصل ه
نزاع اخر وهو ان هذه الافعال بعد ان يكون حسنها وقبحها صفة
مقرره غير الامر والنهي وما اشبههما هل هي بحيث يمكن ان ينفك
عنها هذه الصفة بدون تغير فيها وفي مقارناتها التي يمكن ان تتغير
بها صفة الافعال بمجرد تاثير الفاعل بان يكون الحسن صفة اختيارية
للافعال اذا شاء الفاعل ان يجعلها حسنا جعلها حسنا واذا شاء
ان يجعلها غير حسن جعلها كذلك على سبيل الترجيح من غير مرجح ام ليس
كذلك بل الحسن والقبح متعين في نفسه بشرائط واسباب لا يمكن تخلفه

عنها

عنها لكن الظاهر ان المجوزين للترجيح من غير مرجح بل القائلين بشرعية
الحسن والقبح كلهم متفقون على نفي هذا الاحتمال اعني الترجيح في
الحسن والقبح ونفيه واثباته على هذا الوجه بان يتعلق حسن الفعل و صح
المقرر فيه بمجرد ارادة الفاعل وتاثيره ويدور معها وان جوزوها
تقدير عدم المقرر فيه وتعلقه بالوضع والاصطلاح ولعل من يجعل العقل
ايضا حاكما بذلك كما انها حاكمة في محل النزاع من غير حاجة الى بيان
المراد بالوجوه والاعتبارات التي في مقابلة الذات والصفة اللازمة
هي ما يكون غيرها فيرجع الى الصفات المنفكة عن الموصوف سواء كان
من الصفات الموجوده او من الامور الاعتبارية فلا يرد على المذهب
الثالث ان الحسن ربما استند الى امر موجود وصفة حقيقية ولا دليل
على استناده الى امر اعتباري والظاهر ان مراده ليس حصرهما اي الحسن
والقبح في الاعتبارات بل نفي الحصر في الذات والصفة اللازمة اذ
لا استبعاد في استناد الحسن والقبح في بعض الافعال الى ذاته وفي
بعضها الى صفة لازمة فلا يتوجه ان الحسن لازم للصدق والقبح لشرب
الخمر الى غير ذلك قوله وليس الحسن والقبح عاينا اه اراد بالامر الحقيقي ما
يكون متقررا في ذات الموصوف لا ما يكون موجودا خارجيا حتى لا يحسن
مقابلته لمذهب الاشاعرة فان بعض المعتزلة ايضا يذهبون الى انه غير
حقيقي قوله الاول صفة الكمال والنقص اه لا يذهب على المنصف ان
رجحان الصفة انما يراد به رجحان اثاره فلو كان في الافعال ما هو راجح

بل كان وجود جميع الافعال وعدمها على السوية عند العقل لم يحكم بترجيح
القدرة على العجز ولو فرضنا تساوى ما يترتب على صفة الحلم والخرق و
ان ما يترتب على صفة الحلم لا ترجيح لذاته على ما يترتب على ضده لم يعقل معنى
لترجيح الاول على الثانية ثم انهم متفقون على حسن الاخلاق المكتسبة التي
لم يكن في مبدا الفطرة ايضا ومن المعلوم ان حسن تلك الاخلاق وحسن
اكتسابها مثلا زمان وان العقل اذا ذم فاقد خلق يكتسب ومدح واجده
فبالضرورة يذم تارك اكتسابه مع امكانه ويمدح كاسبه وان من يستدل
عقلا على وجوب مقدمة الواجب يجب عليه ان يقول بوجوب الافعال
المودية الى الاخلاق الفاضلة وان النزاع ليس في حسن الافعال وقبحها
اصالة بمعنى وجوب تلك الافعال وحرمتها بنفسها بان يكون الذم على
ترك نفس تلك الافعال وعلى فعلها بل لو استلزم ذما ولو بواسطة
تاديه الى ما يذم عليه لكان محل النزاع ثابتا ومن المعلوم بالضرورة
ان الافعال المودية الى تلك الاخلاق يستتبع بعضها نفيا وبعضها
اثباتا ذما وتوبيخا فالاول في الافعال المودية الى الاخلاق الفاضلة
والثاني في المودية الى الاخلاق الرذيلة قوله الثاني ملايمة الغرض و
منافرته اه المراد ملايمة غرض الفاعل ومنافرة غرضه فكل فعل وافق
غرض الفاعل كان حسنا وكل ما خالفه كان قبيحا كما مر جوابه وقيل
فان قتل زيد مصلحة لاعدائه معناه ان قتل زيد اذا وقع من اعدائه
كان حسنا واذا وقع من اوليائه كان قبيحا لان قتل زيد من فاعل واحد

يكون حسنا بالنسبة الى اعدائه قبيحا بالنسبة الى اوليائه حتى يكون منافيا
لما نقلناه من التصريح وكون هذا المعنى عقليا متحققا اما مبني على ان هذا
المعنى متحقق في العبد لا في الله تعالى واما مبني على ان المراد بالغرض هو
المصلحة والمفسدة وتلك المصلحة والمفسدة ربما يتحقق في فعله تعالى وان لم
يتحقق الغرض فان في افعاله تعالى فوائد ومنافع لا تحصى وقيد الغرض لما كان
ماخوذا بالنسبة الى الفاعل كان الواجب ان يوخذ المصلحة والمفسدة
ايضا بالنسبة اليه لان الثاني تفسير للاول على هذا التقدير ومن المعلوم
ان المصلحة والمفسدة لا يتصور بالنسبة اليه تعالى ويمكن ان يقال الغرض
عندهم ما يكون باعثا للفاعل وفاعلا لفاعلية الفاعل ومؤثرا فيه وهو
الذي ارادوه عند نفي الغرض عن فعله تعالى واما ما يكون ملحوظا منظورا
للفاعل وان لم يكن باعثا ومؤثرا فيه فليس بمنفي عن فعله تعالى عندهم كما
صرح به بعض المحققين منهم فلعل الغرض الماخوذ في تعريف الحسن و
القبح بالمعنى الثاني هو هذا المعنى الغير المنفي عن فعله تعالى فلا شبهة في تحققه
في حقه تعالى فتامل ثم ينبغي ان يعلم ان موافقة الغرض ليس موجبا لان
يرجح الفعل على الترك ويكون مؤثرا عند العقلاء في مدحه والا لزم
الاعتراف بالمعنى المتنازع فيه فان الرجحان الواقعي الذي هو ملخص محل
النزاع لم يتقيد بان يكون سببا اي شيء بل النزاع في نفس الرجحان سواء
كان ناشيا من الغرض وموافقته او من غيره فعندهم ان موافقة الغرض
اي غرض كان سواء كان كمالا حقيقيا او غيره وسواء كان [illegible] في الاخرة

اوغيره وسواء كان نعيما دائما غير مجذوذ او غيره فلا يصير سببا لرجحان

الفعل والذم على تركه **قال** الثالث تعلق مدحه تعالى وثوابه بالتخصيص المدح

به تعالى غير جيد فان المعتبر مدح العقل الخالص الذي لا يتعلق الشبهة بخطأ

احكامه والقول بان حكم العقل ربما كان خطأ يجري مجرى القول بان

حكم العقل بامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما ربما كان خطأ وحكمه

بتوحيد الواجب ربما كان غير مطابق للواقع وكان الحكم المطابق

للواقع الكاين عنده تعالى خلاف هذين الحكمين ولعل تخصيص المدح

به تعالى للتنصيص والتنبيه على صدق الحكم ومطابقته للواقع فان العقل

لما احتمل ان يكون حكمه مشوبا بالوهم غير خالص خصص الحاكم والمادح

به تعالى كما ان التخصيص بالعقل الصرف لكونه اظهر في المقصود واوضح واما

الثواب والعقاب فالمراد به مطلقهما اعم من ان يكون جسمانيا او روحانيا

ومن المعلوم ان هذا المطلق مما يستقل به العقل وانما لا يستقل بالمعاد

الجسماني فلا يرد ان من اخذ الثواب والعقاب لا ينبغي ان يقسم الى المعلوم

وغيره والمعلوم منه الى البديهي والنظري فان امر الاخرة مما لا يستقل

به العقل على ما صرحوا به حتى يكون بديهيا او نظريا وذلك لان ما صرحوا

به هو ان امر المعاد الجسماني لا يستقل به العقل واما استقلال العقل

باحوال المعاد الروحاني فقد صرحوا به ومما يبين ايضا انه اذا استحق الفعل

ذما كان التوبيخ واللوم على الفعل او الترك حسنا مقبولا عند

العقلاء يجزم العقل بانه اذا اشتد هذا المعنى وتاكد فيتصور في بعض

مراتبه استحقاق الثواب والعقاب وانه اذا عوقب فيما يستحق ذما شديدا

لم يستنكره العقل ولا يعد ظلما بل كان واقعا موقعه وان ثمة حالات وارصافا

معينة لافعال المكلفين متفاوتة بحسب الشدة والضعف يتوهم في بعضها

استحقاق الذم وفي بعضها استحقاق العقاب وان موافقة هذا التوهم

في بعضها للواقع مستلزم لموافقة الاخر له ولا يختلف العقلاء في هذا

القدر وانما اختلف في اصل هذا المعنى وموافقة شيء من هذه التوهمات

للواقع وعدمها ولا مجال للفرق بينهما بموافقة بعضها للواقع دون بعض

وان القائل بحجية مرتبة حكم العقل باستحقاقهما الذم وانكار مرتبة استحقاق

العقاب مكابر وبعض من لا يميز كالقاضي البيضاوي واضرابه يزعمون

ان العقل المستقيم اذا حكم بقبح فعل وتنفر منه لم يلزم محل النزاع وانه ثبت

وتارة يبنونه على ان المعتبر حكمه تعالى دون حكم العقل وتارة على ان المعتبر

الثواب والعقاب دون المدح والذم وهو ناش من قلة التدبر وسوء

التفكر **قال** وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح

اقول لعله ذهب الى ان الحسن يعني يشمل غير الحرام كما ذكره المصنف ولا يحتاج

انتفاء صفة الحرام الى وجود صفة اخرى وذكر العلامة الشيرازي في شرح

المختصر اني لم اظفر بسبب هذا التخصيص وكانه مبني على ما ذهب اليه

المعتزلة من تساوي الذوات وتمايزها بالصفات فلو قبح فعل لذاته لقبح

فعل الله تعالى لتساوي الافعال في الذوات وقال المحقق التفتازاني في وجه

التفرقة ان الاصل في الفعل الحسن وعدم الحرج والذم ما لم يطرء ما يوجبه

واقول كلا الوجهين مبنيان على ما ذكر من ان الحسن يتناول المباح اما الاول فلانه انما يدل على ان الفعل الخالي عن الصفة لا يكون قبيحا ولولا ان الحسن يتناول المباح لم يلزم من ذلك ان يكون حسنا لجواز ان لا يكون قبيحا ولا حسنا واما الثاني فظ وفيهما بحث اما الاول فلانه منقوض بالقبح لانا نقول الفعل الخالي عن الصفات يجب ان يكون قبيحا اذ لو كان حسنا لذاته لكان فعل المعاصي حسنا لتساوي الافعال في الذوات والحل ولا انه لا يلزم من تحقق الحسن او القبح في الفعل الخالي عن الصفات ان يكون مقتضى ذات الفعل لجواز ان يكون باقتضاء امر خارج غير الشارع او يستند الى الشارع لا الى شرعه كما عرفت ان النزاع في استناده الى شرع الشارع لا الى ذاته وثانيا انه يجوز ان لا يخلو الفعل من صفة مقبحة او محسنة فقرض خلو الفعل عنها فرض غير واقع وعلى تقدير وقوعه نختار ان الفعل لا حسن ولا قبيح والحكم جاز ان يستلزم الحكم وعدم الواسطة بينهما لا يستلزم ان يكون احدهما مقتضى الذات والا لزم ان يكون واحد من الوجود والعدم مقتضى ذات الممكن واما الثاني فلان القول بان الاصل في الفعل هو الحسن ما لم يطرأ صفة موجبة للقبح عين القول باحتياج القبح الى الصفة دون الحسن فتعليل احدهما بالاخر تعليل الشي بنفسه واما ان الاصل في الافعال الاباحة كما هو مذهب بعض المعتزلة فعلى تقدير ان يكون القائل بعدم حاجة الحسن الى الصفة موجبة له هو القائل باصالة الاباحة لم يكن هذا التعليل مناسبا بل المناسب ان يعلل هذا المذهب بما يعلل به ذلك المذهب لانفس ذلك المذهب

وايضا

وايضا ان بين اصالة المذهب الاباحة لا يصلح لتعليل هذا المذهب فان معنى هذا ان عدم علة القبح بحسب الواقع علة لحسن الفعل ومعنى اصالة الاباحة ان عدم الدليل على الحرمة دليل على الاباحة ومعلوم عدم صحة تعليل احدهما بالاخر وايضا الحسن الذي حكم باصالته هو الحسن الظاهري الذي ربما كشف الشرع عن خلافه والحسن فيما نحن فيه حسن واقعي لا يجوز ان يكشف الشرع عن خلافه قوله واجب بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور الا لا يخفى على احد ان العقلاء قاطبة جازمون بحسن الاحسان وقبح الظلم ويرجحون وجود الاول وعدم الثاني على ضده ويمدحون ويذمون الفاعل والتارك لهما فلو كان حكمهم بالحسن والقبح معناه مجرد الملائمة والمنافرة المذكورتين من غير جعل احدهما مرجحا للفعل والاخر مرجحا للترك لم يترتب على حكمهم هذا رعاية الفعل والترك في الفعلين المذكورين ولا دار معهما فعلا وتركا مدح ولا ذم مع القطع بان كل احد يراعي ذلك فيهما ويدور مدح وذم بفعل وترك فظهر ان الحكم من العقلاء في الفعلين المذكورين بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه واما الكمال والنقص فان كان مستلزما للمدح والذم ومستتبعا لرجحان الفعل على الترك وبالعكس فقد لزم المتنازع فيه والا توجه عليه ما توجه على تفسيرهما بالملائمة والمنافرة على ان المحققين من الاشاعرة كصاحب المواقف واتباعه عرفوا بان الكمال والنقص في الفعل هو الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ومن العجب ان كلام الشارح في تحرير محل النزاع ايضا كان كالصريح في حيث

خص الكمال والنقص الذي هو معنى اخر للحسن والقبح وخارج عن محل
النزاع بالصفات لفهم منه ان الكمال والنقص لو تحقق في الفعل لم
يكن خارجا عن محل النزاع والا لم يكن لتخصيص الكمال والنقص بالصفات
وجه ثم احتمل ان يكون الحسن والقبح المحكوم به في الفعلين المذكورين
بمعنى الكمال والنقص واذ قد ظهر ان العقلاء قاطبة حاكمون بالمعنى
المتنازع فيه في الاحسان والظلم فالذي بقي لنا ان حكمهم هل هو مستند
الى بداهة او نظر ومن المعلوم عادة ان جميع من في الشرق والغرب
لا يتفقون على نظري ولا اقل من ان يقع الخلاف من بعض الناظرين فانا
نرى الناس لا يتوقفون في الحكم المذكور على النظر فلا يقع ممن سئل
عنهما تلبث وتدرج في الحكم بالحسن والقبح في الاحسان والظلم حتى
ان العامي من الاشاعرة لو سئل عنهما وكان بحيث لم يقرع سمعه شيء
من هذه المسئلة لاختار الترجيح في الفعل الاول وترك الثاني وان كان
متناهيا في البلادة خارجا عن اهل النظر فيدل هذا على انهم مستندون
في ذلك الى البداهة والجواب من قبل الاشاعرة منحصر في ان جميع الناس
وان حكموا برجحان الفعل والترك بداهة الا ان هذه البداهة مستندة الى
الوهم لا الى العقل الصرف والمعتبر حكم العقل الصرف فلو ان انسانا
واحدا حكم بمقتضى العقل الصرف بما ذكرتم لكفى والشان في اثباته لكن
نجوز ان يكون ما حكم به الناس قاطبة بالبداهة خطأ ناشئا من الوهم
يرفع الامان عن جميع الضروريات ولا يتوهم ان الاشاعرة مخالفون في

هذا

هذا الحكم فان الاشاعرة ايضا اذا خلوا انفسهم من شوائب الخلاف يحكمون
بالحسن والقبح في الفعلين المذكورين ويرجحون احد الطرفين على الآخر
بحيث يصلح هذا الترجيح لان يفعل احدهما دون الآخر وهم يسلمون
ذلك لكنهم يذهبون الى ان هذا الحكم منهم منشأه الوهم لا المبدأ
العقلي الصرف ومنشأ ذهاب الوهم الى ذلك ان هذا الفعل مثلا
مشتمل على مصلحة عامة او مفسدة عامة والوهم يميل الى ان يحكم برجحان
ما يشتمل على المصلحة دون العقل الصرف فاصل الحكم برجحان الفعل
مثلا مسلم بين الكل وانما نزاعنا في كون هذا الحكم عقليا او وهميا في
ابداء هذا الاحتمال اعني كون هذا الحكم وهميا مخصوص بالاشاعرة
وباقي الطوائف موافقون لنا في كون هذا الحكم عقليا ومن البعيد
جدا ان يكون جميع هذه الطوائف غير متفطنين بكون هذه البداهة
وهمية ويختص الطائفة الاشعرية به وما قال الامام وغيره من الاشاعرة
من ان هذا الحكم لاشتماله على المصلحة الشاملة غير مجد هنا لان من دونه
ان يسندوا الحكم برجحان ما يشتمل على المصلحة الى الوهم ومعه لا حاجة
الى الاستناد بالمصلحة فان كون الاحسان حسنا عقليا وكون ما يشتمل
على المصلحة حسنا عقليا في مرتبة واحدة وليس كون الحكم بحسن الثاني
امرا وهميا اظهر من كون الحكم بحسن الاول وهميا حتى يكون الاستناد
الى الثاني موضحا لكون الحكم المذكور وهميا واما جعل الحسن المحكوم به
في الاحسان بمعنى الاشتمال على المصلحة كما هو الظاهر من كلام كثير من الاشاعرة

فناش من عدم اتقان المقام كما بينا وجواب الش ايضا غير منقح
المص ولا اتفاقهما مطلقا لو ثبتا شرعا أقلم اعلم ان الحسن والقبح
الشرعيين معناهما على ما علمت يرجع الى ان لا تفاوت بين الافعال
في نفس الامر برجحان احدهما على الآخر بان يكون هذا الرجحان صفة قائمة
بالافعال اما بخلقه تعالى ذلك الرجحان في الفعل او بلزومه لذاته
او بسبب لازم او عارض وانما هو اصطلاح منه تعالى ووضع قرره بينه وبين
عباده بمعنى انه تعالى اصطلح على رجحانه وما يجري مجراه وهذا الاصطلاح
كلام نفسي هو نفس الامر بالفعل او انشاء الفضل الاذن فيه على وجه
التساوي او غيره الى غير ذلك من الانشائيات التي يمكن التعبير بها عن
الاحكام الشرعية والوضعية ولا حظ للفعل من هذا الكلام النفسي الا
ان يصدق في حقه انه متعلق به وان لم يكن قائما به بل بذاته تعالى نعم كونه
الفعل بحيث تعلق به الكلام النفسي صفة اعتبارية له كما ان كون زيد بحيث
يكون علامه حسنا او جاره صفة لا صفة له كما هو شان الاوصاف
التي باعتبار التعلق فقول الشارح ان العقل لما لم يحكم بالحسن والرجحان
في الفعل مثلا قبحا لا يحكم بالرجحان بعد ورود الشرع ايضا لان
رجحان موافقة امر الشارع ان كان امرا مستقرا في الفعل بسبب كونه موافقه
لزم ان يستقر في الافعال صفة الحسن وهو ينافي كونه شرعيا بل كونه عقليا
فانه قد تقرر ان امتثال امر الشارع واطاعته حسن ومخالفته قبيح عقلا
وانه لا يمكن للشرع ان يحكم بخلافه والعقل عالم بذلك ويقبح منه

٥١

ان يامر مثلا بفعل كل ما نهى عنه بعد ذلك وينهى عن فعل كل ما يامر
بعد ذلك فصار الامر راجعا الى القول بالحسن والقبح العقليين لكن قد
جعل مناط القبح معصيته تعالى ومناط الحسن الطاعة وهذا ليس خلافا
في اصل الحسن والقبح بل في ان الحسن ماذا والقبيح اي شيء كان القائلين
بالحسن والقبح العقليين اختلفوا في ان ذبح الحيوان قبيح ام لا واكل
اللحوم هل يقبح ام لا واختلف المعتزلة في تقبيح بعض الافعال وتحسينها
كما يظهر لمن تتبع وسيظهر في هذا الكتاب ايضا على انه على هذا لا ينحصر الحسن
في كونه امر الله تعالى بالفعل الفلاني ولا ينحصر في معنى قوله افعل كذا كما صرح
به القائلون بالحسن والقبح الشرعيين وان لم يكن امرا مستقرا في الفعل
ولم يحصل له رجحان بسبب امر الشارع به كان الفعل خاليا عن الرجحان
البتة واستوى الفعل الذي امر به الشارع والذي امر به الطاغوت عند
العقل فكما ان العقل لا يحكم بان ما امر به الطاغوت راجح في نفسه بسبب امره
الطاغوت به ويستحق التارك له لوما وتوبيخا بسبب تركه ومعصيته للطاغوت
ولا شيء عنده في ذلك الفعل سوى انه مما اصطلح الطاغوت في شانه الحسن
ولا يوجب العقل الصرف في موافقة اصطلاحه ووضعه فكذلك ما امر
الله تعالى لا يحكم العقل في شانه انه راجح في نفسه بسبب امره تعالى به ويستحق
التارك له لوما وتوبيخا بسبب تركه ومعصيته له تعالى ولا شيء عنده في هذا
الفعل سوى انه مما اصطلح الله تعالى في شانه الحسن ولا يوجب العقل الصرف
الى موافقة اصطلاحه ووضعه ولو فرضنا ان واعظا بالغ في وعظه وذم

الناس في الطاعة وحذروا وانذروا ونهى في توبيخ من تهاون في اوامر الله
وتشديده ولوم العاصي وذمه الى المدى واخرجوا الناس بعطاء وعده السلطان
واعلان كلمة العصيان وبعث على المبادرة بكل ما يوسوس به الخناس
وبلغ الغاية في لوم من خالف ذلك وذمه كانا عند العقل الصريح متساويين
في انهما يرغبان فيما لا يرغب فيه العقل ويلومان على ما يرى العقل
الصرف لوما عليه وان كل وعظ وترغيب في امر الاخرة يجب ان لا يتجاوز
مجرد الاخبار عن انه اصطلح في العقل الفلاني كذا وان فيه عقابا دائما
او منقطعا الى ان يامرهم به ويرغبهم فيه بل ينبغي ان يكون حكاية لذلك
كحكاية ان الشيطان امر بكذا ونهى عن كذا وامر فرعون بكذا ونهى عن
كذا وان الامير المتصرف المسلط ابدع عقوبة كذا على من صلى وصام
من اهل البلد وكل واعظ وخطيب تجاوز هذا الاسلوب فقد تعدى
طور العقل وتجاوز حده ومن علم ان النبي صلى الله عليه وآله اظهر المعجزة
وظهر صدقه في اخباره بالنار والعقاب الدائم لمن يجحده وانكر نبوته يتساوى
عنده العقل الخالص انقياده عليه السلم والاذعان لنبوته والاستمرار على
الانكار والجحود والزيادة في العدوان والطغيان واما الاجتناب
من النار والعقاب الدائم والحكم برجحان التحرز منه من مقتضيات الوهم
والعقل الغير الخالص الى غير ذلك فقد افضى القول بالحسن والقبح الشرعيين
الى نفي الرجحان الرجحان عن الفعل ايضا وتساوي جميع الافعال بعد ورود
الشرع ايضا ولعل هذا اعني هذا الكلام من المصنف دون ما ذهب اليه الشارح

ماله

فتأمل واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي الا يعني ان الكلام النفسي
هو حقيقة الحسن والقبح الشرعيين وان الكلام اللفظي يجوز ان يخالفه
سواء كان على سبيل الاخبار كان يقول اخبارا عن ايجاب سابق كتبت عليكم
كذا او وجبت عليكم الامر الفلاني مخبرا عن انشاء سابق على هذا الاخبار
او على سبيل الامر والنهي كان يقول افعلوا كذا او ان العلم بالحسن والقبح
على التقدير الاول يتوقف على نفي الكذب وعلى التقدير الثاني على نفي
السفه والعبث فاذا قلت قد تقرر عند الاشاعرة ان الكلام اللفظي مستلزم
للكلام النفسي فعلى الاول يحقق اخبار نفسي عن ايجاب سابق وعلى الثاني
انشاء نفسي هو امر او نهي والاول واجب ان يطابق الواقع والا لزم
الكذب في الكلام النفسي وهو صفة نقص يجب نفيها ولا حاجة في هذا النفي
الى الحسن والقبح العقليين كما سبق والثاني هو معنى الايجاب فلا
يتصور تخلف الحسن والقبح عنه قلت اولا ان هذا لا يطابق الجواب المذكور
في الشرح فان الامر والنهي اللفظيين دليلا الحسن والقبح الذين هما
نوعان من الكلام النفسي الا انه ثبت عندهم ان الدلالة لا يتخلف عن هذا
الدليل وثانيا ان هذا الاستلزام غير صحيح عندهم فان ايجاد الكلام اللفظي
الذي كان الكلام النفسي المضاد للدلالة مختصا من الممكنات المقدورة
ونفي امكانه غير ممكن فان الكلام الكاذب مما يصدر عن الممكنات وفي
هذه الصورة ايضا صدوره عن الله تعالى حقيقة عندهم نفي الكلام في رتبه
لدقتها ومن المعلوم ان ما يكون مقدورا للممكن يجب ان يكون مقدورا له تعالى

على ان مقدوريته تعالى كامكانه لازم من صدوره عن العبد فان امتنع
ح صدوره فمستند الى الارادة بمعنى ان امتناع صدوره مبني على
امتناع ارادته بعد مقدوريته فاما هذا الامتناع لقبحه ولا معنى لامتناع
ارادة الافعال المقدورة الا قبحها العقلي فلو استلزم صدور الكلام
اللفظي وجود مدلوله لزم امتناع صدوره وعدم مقدوريته له تعالى في
الصورة المذكورة وقد ثبت انه مقدور فان قلت المقدور هو صدوره عن
العبد بحيث ينسب صدوره اليه او مطلق صدوره اما صدوره عن المكلف
بحيث ينسب اليه تعالى لا الى المكلف ويعد كلاما له فغير مسلم انه مقدور و
للكلام النفسي هو هذا الوجه الثاني من صدوره الذي هو غير مقدور
دون الاول الذي ثبت انه مقدور قلت اذا لم يكن صدوره عن المكلف
على هذه الحيثية ممكنا ومقدورا فاما ان يكون لانه ليس صدوره عن
المكلف ممكنا او لانه ليس كونه على هذه الحيثية ممكنا والاول باطل والثاني
يقتضي ان يكون ايجاد الكلام الكاذب في الاجسام التي ينسب الكلام
القائم بها اليه تعالى ممتنعا غير مقدور مع ايجاده في الانسان من غير تاثير
لقدرته فيه وتوقف له عليه وهذا مما لا يقول به الاشعري ولا احد من
المسلمين فان قيل بان خلق الكلام الكاذب تعالى وحيث كان ممكنا لكن نسبة
ذلك الكلام اليه تعالى مبني على خلق العلم الضروري عادة بانه كلامه كما
هو مذهب الاشعري في العلوم فلعله لا يمكن خلق ذلك العلم في الاذهان
والعقول لوجود ان خلق ذلك العلم في العقول من الامور الممكنة المقدورة

وغاية ما في الباب ان يكون فيه اغراء بالجهل الذي هو وجود الكلام النفسي
الكاذب في ذاته تعالى ان اعتقدنا استلزام الكلام اللفظي الصادر على الوجه
المذكور كون الكلام النفسي قائما بذاته تعالى ولا امتناع فيه لان الاغراء بالجهل
بل خلق جميع الجهالات في العارفين الالهية وغيرها صادر منه تعالى من غير
مدخل للمخلوق فيه وغير ممتنع منه تعالى عندهم وانما يمتنع مثلا اذا قلنا بالحسن
والقبح العقليين وخلق اي علم فرض في اذهان العباد ممكن مقدور له تعالى
ضرورة واتفاقا لكن المعتزلة والشيعة يجعلون ارادة خلق بعض العلوم
ممتنعا بناء على قبحه وغيرهم يجعل ارادته ايضا ممكنة بناء على نفي الحسن والقبح
العقليين واما ثانيا فلان وجود الكلام النفسي الذي هو عبارة عن حسن
الفعل وقبحه لا ينافي وجود ضده اذ يجوز ان يتعلق بفعل الامر اللفظي الكلامي
نفسي هو نهي عنه ولا محذور في تكليف ما لا يطاق على تقدير انتفاء الحسن
والقبح العقليين وما تخيله بعض الاشاعرة من قيام دليل عقلي على استحالته
مما لا طائل تحته ونعد تعلق كلامين نفسيين على هذا الوجه بفعل لا وجه
لترجيح احد طرفيه على الاخر لا شرعا ولا عقلا وهذا الاحتمال تام في حكم
شرعي على هذا ينتفي الحسن والقبح الشرعيان ايضا ولا يبقى ترجيح للعلم
بالحكم الشرعي دون الاحتمال المقابل له فعلم بذلك ان ما ذكره المصنف
كما يحتمل ما ذكرناه يحتمل ما ذهب اليه الشارحون لكن الترجيح لما ذكرنا
لانه على ما ذكرنا ينتفي الترجيح في نفس الامر وعلى ما ذهبوا اليه لا ينتفي العلم
بالرجحان دون الرجحان في نفس الامر فتدبر المصنف ومجاز التعا

اقول هذا عطف على ما سبق من حيث المعنى فان حاصل المعنى انهما لو لم يكونا شرعيا لا نتفيا فهذا عطف على التالي بحسب المعنى وخلاصة هذا الدليل
انه لو كانا شرعيين لجاز من الشارع عكس ما صنع كان يحرم الاحسان
ويوجب الاساءة وهذا باطل ضرورة لانا نعلم ان الاحسان حسن و
الاساءة قبيح وهو قريب من الدليل الاول لا يكاد يوجد بينهما تفاوت
يعتد به قال جواب اعتراض ربما يورد اه انما جعله جواب اعتراض يورد
وجعل ما يتلوه جوابا عن ادلة الخصم على انهما ليسا عقليين ولم يجعل
الجميع جوابا عن ادلة الخصم على انهما ليسا عقليين كما فعله الشارح العلامة
لان ما سيجئ لو تم لدل على انتفاء الحسن والقبح العقليين في نفسه
فان الحسن والقبح في شئ من الافعال لا يكاد يستمر على اختلاف الاحوال
والاوضاع وهذا لو تم لدل على انتفاء الضرورة في مثال معين وضح
هو انما يقدح في الدليل الاول من هذه الادلة ولو تم في جميع الامثلة
والجزئيات ايضا فانما يقدح في تقسيم الحسن والقبح الى الاقسام الثلثة
اعني ما يكون بديهيا وما يكون نظريا وما لا سبيل الى العلم به من دون
توقيف الشارع ولا يقدح في شئ من مذاهبهم الثلثة من اسنادهم الحسن
والقبح الى ذوات الافعال او صفاتها اللازمة او الوجوه والاعتبارات
ويمكن الجواب بوجهين اخرين احدهما منع الفرق بين العلمين بالجلاء انما
عندنا فقط واما عند الخصم فلان منشا الخلاف منه توارد الشبه على
ذهنه فان جزم بما ادعى وربما اشتبه محل النزاع بغيره بسبب مشاغبات كثيرة

يشوش

يشوش الذهن ويزعج النفس ويجعله كمن يغلب عليه الوسواس وثانيهما
ان التفاوت بينهما من جهة ان احدهما اولى والاخر وجداني فان حقيقة
النزاع يرجع الى انه هل يحكم العقل بصرافته لو خلينا على هذه الامور ام هو ناش
من شوب الوهم وفيما ان النزاع في ان الفعل هل هو راجح في نفسه ام لا
ووجدان العقل ذلك بصرافته دليل او تنبيه عليه وقد ادعيتم ان العقل
يجد رجحان الامور المذكوره بالضروره ومن المعلوم انه لو كان ضروريا
لكان اوليا اذ لا مجال لغيره من الضروريات وحاصل ايراد المعترض انه لو
كان حسن الامور المذكوره اوليا لما خالف غيره من الاوليات بالجلاء و
الخفاء فان منع مخالفته غيره في الجلاء والخفاء كان راجعا الى الوجه الاول
وليس اراده ان كون ادراك الحسن مستندا الى العقل الصرف لو كان لنا بها
لم يخالف غيره من البديهيات ويمكن ان يستند المنع المذكور في المتن
بسند اخر بان يقال ربما يختلف الاوليات بالجلاء والخفاء بسبب معارضة
الشبه وغيرها ولا ينحصر منشا الاختلاف في اختلاف تصورات الاطراف
كما تقرر في موضعه بل ربما يختلف في انفسها جلاء وخفاء بالنظر الى الاذهان
فيجوز ان يكون بعض الاوليات متساويا بالنظر الى الاذهان وبعضها
مختلفا وهذا الذي يكون خفيا بالنظر الى بعض الاذهان يكون خفيا
بالنظر الى هذا البعض والبعض الاخر من البديهيات الذي يكون متساوي
النسبة الى جميع الاذهان يكون جليا بالنظر الى هذا البعض من الاذهان
قال وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة اه اقول لا معنى لكون الكذب

فى الصورة المذكورة قبيحا مع كونه واجبا وكونه مما يذم على تركه ولا يمدح على فعله وان التعريض ربما لا يهتدى اليها لضيق المجال عن الاحتيال لتنبه الثبات والقصود وذلك معلوم عادة ولعل مراد المص ان القبح الذى يستحق الذم بفعله عند تساوى الامور المقارنة فى الحسن والقبح ربما يعارضه قبح اقوى منه فى القبح فيغلب قبحه حسنا فان الحسن والقبح ليسا من الذاتيات فربما يتخلف القبح عن القبيح والحسن عن الحسن فالرجوع الى اختيار مذهب الجبائية الجواب على انه ربما يمكن التخلص عن الكذب فى بعض الصور فلا يرد بهذا بجميع صوره نقضا على المذهبين الاخيرين وفى هذا الاخير تكلف قوله وجه اللزوم ان العبد مجبور فى افعاله انه هذا التقرير خلل فانه يدل على تحقق اللازم لا على الملازمة فيصير المتصلة اتفاقية لا لزومية وايضا ما ذكره فى بيان الملازمة كاف فى اثبات المدعى وهو نفى الحسن والقبح العقليين فى افعال العباد فاى حاجة الى الشرطية المذكورة ويمكن ان يوجه بان المراد بقوله لو كان الحسن والقبح بالعقل انه لو انحصر الحسن والقبح فى العقل وكان الشرع كاشفا فقط كما هو مذهب المعتزلة لما كان شئ من افعال العباد حسنا ولا قبيحا مطلقا لا شرعا ولا عقلا وذلك اللزوم بحكم العقل فقوله عقلا فى تالى الشرطية متعلق بقوله لما كان وقيد للنفى لا للحسن والقبح كما يتراءى فى بادى النظر وبيان اللزوم ان العبد مجبور فى افعاله و المجبور لا يكون افعاله حسنا وقبيحا عقلا بالاتفاق فينتفى الحسن

والقبح العقليان فقوله عقلا فى الكبرى قيد للحسن والقبح واذا انتفى الحسن والقبح العقليان انتفى الحسن والقبح مطلقا لانهما بالعقل فقد انتفى واما بالشرع فقد فرض فى مقدم الشرطية انتفاؤه فبان اللزوم بيان لانتفاء احد قسمى ما تضمن التالى انتفاءه بحسب الواقع حتى يترتب على المقدم باستلزام انتفاء القسم الاخر انتفاء القسمين معا لكن لا يلائمه قوله واللازم باطل باعترافكم فتامل ثم اراد ان يبين انه يلزم على المعتزلة بعد ابطال الحسن والقبح العقليين بطلان الحسن والقبح مطلقا لقولهم بالانحصار احتاج الى الشرطية التى مقدمها انحصار الحسن والقبح فى العقليين ولو اكتفى بوجود الجبر وانه يستلزم نفيهما لم يفهم انه يلزم عليهم بعد ابطاله بطلان مطلق الحسن والقبح لجواز ان يكونوا قائلين بالعقليين والشرعيين جميعا موزعين على الافعال الاختيارية فاذا انتفى الاول بالدليل بقى الثانى فاختار هذا التقرير المشتمل على الشرطية تنبيها على هذا المعنى وتشنيعا على الخصم قوله وان وجب فالفعل اضطرارى فان قلت انما يكون الفعل اضطراريا لو كان وجود المرجح من الفاعل على سبيل الاضطرار وهو غير لازم لجواز وجوده منه اختيارا فلذا هذا الدليل لو تم لدل على ان صدور المرجح ايضا عن الفاعل اضطرارى لجريانه فى كل صادر من فاعل واقول هذا الدليل من الاشاعرة غير لائق لا تحقيقا ولا الزاما اما الاول فلان بطلان الترجيح

غير مرجح واستلزامه انسداد باب اثبات الصانع غير تم عندهم واما

الثانى فلان الشيعه والمعتزله قائلون بجواز الترجيح من غير مرجح

موجب وان لم يجوزوا الارادة من غير داع ولا فعله بغير ارادة من المختار

وايضا لو تم هذا الدليل لزم الجبر فى فعله تعالى ايضا وهم يتحاشون عن

ذلك والجواب المذكور فى الشرح ان بنى على اصول المص كان ما له

ان الفعل مستندا الى ارادة واجبة وموجبة لكن لا تم اذ بينا فى التحسين

والتقبيح العقليين واما بيناه لو لزم الاضطرار الذى لا يتوسط فيه الارادة

ايضا وان بنى على المشهور بين متكلمى الشيعه كان ما له الى ان الارادة

وان كانت موجبة الا انها غير واجبة وبطلان الترجيح من غير مرجح يعنى

صدور الارادة من الفاعل بغير وجوب تم عندهم ولا يلزم انسداد

باب اثبات الصانع الا اذا جوزنا فعلا بغير فاعل لجواز ان يصدر من الفعل

الممكن واما تجويز فعل من فاعل موجود بغير وجوب فلا وللاشاعرة

تقرير اخر لهذا الدليل فصلناه مع ما عليه فى حواشى شرح المختصر قوله

قد اجمعت الامة اجماعا مركبا اه الاجماع المركب هو انحصار اقوال الامة

فى قولين او اكثر ومن احدث قولا ثالثا او خارجا عن الاقوال التى

انحصر مذاهب الامة فيها كان خارقا لذلك الاجماع المركب والظاهر ان

هذه المسئلة مما اجمع عليه المسلمون وانحصر قولهم فى واحد فيها وهو

نفى فعل القبيح وترك الواجب وان اختلفوا فى الدليل عليه وسلكوا

طرقا مختلفة اليه وتوجيه التركيب فيه لا يخلو عن تعسف وذلك بان يقال

ان

ان المعتزلة وان اثبتوا قبحا وحسنا بالنسبة اليه تعالى لكنهم قالوا ايضا

بانه يفعل كل واجب ويترك كل قبيح والاشاعرة لم يثبتوا قبحا وواجبا

بالنسبة اليه تعالى لكنهم لم يصرحوا باللازم منه وهو انه لا يفعل القبيح ولا

يترك الواجب فلم يحصل الاجماع على القول المذكور اجماعا بسيطا ثم

من اثبت القبيح والواجب بالنسبة اليه وانه يفعل الاول او يترك الثانى

فقد خرق اجماعا مركبا وفيه ما لا يخفى ثم الاستغناء والعلم غير كافيين

فى نفى القبيح وترك الواجب بل لا بد من اخذ القدرة ايضا اذ لولاها لم

يمتنع منه فعل القبيح وبعد اخذ هذه الثلثة ينبغى ان يؤخذ مسلك التنزيه

فى الافعال وهو ان صانع العالم او واجب الوجود منزه عن فعل القبيح

كما انه منزه عن صفة النقص فالمسلك فى الصفات والافعال واحد لا

تفاوت بينهما وتقريره ان العقلاء قاطبة فى جميع الاعصار مجمعون

عليه فدل على انه بديهى والا لوقع الاختلاف فيه كما سبق الاشارة

اليه مرارا وبان قدرته تعالى عليه انه اذا صدر عنه تعالى فاما ان يصدر

عنه ايجابا او اختيارا والاول باطل اما اولا فلان الايجاب نقص و

النقص عليه تعالى مح واما ثانيا فلان الايجاب يستلزم لقدم الفعل وقدم

الممكن مح عند اكثر المتكلمين اما بديهة واما لان الممكن لا يتصور ان

يوجد بلا تاثير من الغير فيه ولا معنى للتاثير الا الاحداث كما يدعى البداهة

فيه كثير من المتكلمين فتعين الثانى فاذا كان صدوره عنه تعالى على سبيل

الاختيار تم هذا الدليل لان صدور القبيح عن الغنى العالم بقبحه الممكن من تركه

المتمكن

قبيح وقوله قدس سره مع قدرته تعالى عليه يحتمل ان يكون اشارة الى هذا المعنى فيصير حاصله
ان دلالة الامرين المذكورين على انتفاء القبيح عن افعاله ليس بانفرادهما حتى
يستغنيا عن ضميمة غيرهما اليهما بل بضميمة القدرة ويمكن ان يكون اشارة الى
دفع توهم نشأ من نفي القبيح عن افعاله تعالى لانه يوهم ان القبيح ممتنع عليه والممتنع
لا يكون مقدورا كما توهم النظام واضرابه فاشار الى ان الدليل وان دل على
ان القبيح ممتنع عليه لكنه لا ينافي القدرة بل يجامعه لكنه قدس سره لم يكتف بعدم
المنافاة بل تصدى للاستدلال على صحة القدرة على القبيح وقد علمت مما قررنا ان
بيان القدرة على القبيح وقد علمت مما قررنا ان بيان القدرة على التوحيد لو
انما يتوقف على بيان التمكن من الترك دون التمكن من الفعل فيحمل قوله لعموم
النسبة على حاله وعموم نفي الايجاب بما ذكرنا من الدليل واما على التوجيه
الثاني فيحتاج الى اثبات التمكن من الفعل دون الترك على عكس التوجيه
الاول والذي يمكن ان يستدل به عليه ان عدم التمكن من ايجاد ممكن مجرد
نقص يجب تنزيهه تعالى عنه ثم ان كان ايجاد هذا الممكن مقدورا لغيره تعالى
وذلك الغير من جملة مقدوراته ومعلولاته تعالى لا محالة وجب ان يكون مقدورا
له تعالى ايضا بطريق اولى لما تقرر في العقول من ان القوة والتمكن من الاقوى
يستدعي التمكن من الاضعف بل اولى وانه تعالى اقوى في باب الوجود
من المعلول وان لم يكن غيره تعالى متمكنا منه فاما ان يكون من مقدوراته
تعالى ممكن يتمكن منه فالامر كذلك ايضا بلا فرق والا فلا حظ له من الامكان
لان وجوده يستلزم احد امرين اما ان يوجد بلا تأثير من الغير فيه واما

ان

ان يوجد الممكنات مترتبة بدون ان ينتهي سلسلة الايجاد الى الواجب بذاته
وكلاهما ممتنع بالذات وما يستلزم محالا بالذات فهو ممتنع وهذا مقنع للطالب
الحق وان لم ينفع في اسكات الخصم ولئن سلمنا دخوله في دائرة الامكان
فيمكن ان يخصص الدعوى بغير هذا القبيح ولا غرض يتعلق باثبات قدرته تعالى
عليه فان قلت قولكم ان القادر على الشيء قادر على ذلك الشيء منقوض
مثلا بانه تعالى قادر على ايجاد جسم قادر على الحركة مع انه لا يصح ان يقال انه تعالى
قادر على التحرك قلت الذي يقدر الجسم المذكور عليه هو ايجاد الحركة في نفس
ذلك الجسم بان يكون الجسم محلا له وكما انه تعالى يقدر على ايجاد ذات ذلك الجسم
يقدر على ايجاد الحركة فيه واما ايجاد الحركة في ذاته تعالى فلا يقدر ذلك الجسم عليه
فلا يلزم من قدرته على الجسم قدرته على ايجاده في ذاته تعالى وقس عليه جميع ما
يمكن النقض به وزعم بعضهم انه يجب ان يؤخذ العلم بالغناء مكان الغناء
في الواقع حتى يتم الدليل المذكور ويجب حمل كلام المص عليه ايضا بان يجعل
متعلق العلم القبح والغنى معا اما اولا فلان العالم بقبح القبيح قد يفعله
اذا كان جاهلا بغنائه عنه واما ثانيا فلان الفعل او الترك يتوقفان على
بالداعي والداعي في حقه تعالى ليس الا العلم فوجب ان يعلل به لا بمعلومه
واقول فيه نظر اما اولا فلان الجهل بالغنى لا يصحح صدور القبيح وانما يصحح
صدوره لو سلم الجزم او الظن بالحاجة فلو لم تكن هناك حاجة مجزومة ولا
مظنونة قبح صدور القبيح عن الغني فينبغي ان يعتبر في الدليل عدم اعتقاد
الحاجة لا الاعتقاد بالغنى مكان الغنى واما ثانيا فلان قولنا الفعل

والترك ينبغي ان يعلل بالداعي ان اراد به انه يجب ان لا يعلل بغيره اصلا فغير ما
فيه فان الفعل يعلل بذات الفاعل والصفات التي يتوقف عليها القدرة
بنفس الاولوية وبالارادة ان جعلناها غير الداعي وان اراد به انه يجب ان يعلل
بالداعي وان جاز ان يعلل بغيره ايضا فنقول لا يضر التعليل بالغنى دون العلم
به فان المص رحمه الله انما علل بالغنى وانتم لا تمنعون منه ولا ينافي ذلك كون
العلم بالغنى ايضا علة في الواقع ولا يجب عليه ذكر كل ما هو علة بحسب الواقع ولو
وجب ذكر كل علة بحسب الواقع لزم الاخلال بنفس الغنى على تقدير اخذ العلم
بالغنى مكانه واما ثالثا فلان مراده ان كان بالتعليل التعليل الذهني الذي
هو الاستدلال على الشيء ففساده ظ فانه لا يجب تعليل الافعال والتروك
بهذا المعنى بالداعي الذي هو علة في الواقع اذ لا مانع من الاستدلال عليهما
بغير ما هو علة لهما في الواقع ولا يجعل غير الداعي وان كان التعليل بحسب التحقق
في الواقع فلا يتعلق بهذا المقام فان المص انما استدل على ترك القبيح بما ذكر
لا انه علله في مقام بيان علته الخارجية ثم ان الغنى كاف عن العلم بالغنى لان
وقوع الغنى دليل على علمه بالغنى لقيام الدليل على علمه بجميع ما هو واقع ولا دليل
على علمه تعالى بالغنى سوى وقوعه فلو اخذنا العلم به ولم ناخذ وقوع الغنى لم
يلزم العلم ولم يتم لما ذكرنا من اختصار دليله فيه واذا اخذنا وقوع الغنى لزم
العلم فاغنى عن ذكره وايضا لو كان مراده سره من قوله وعلمه العلم بالقبيح
والغنى معا لكان الاصوب التصريح به في حيز قوله وعلمه وترك ذكره وقوعه
لان ذكر العلم به يغني عن ذكر وقوعه فلما ذكر وقوعه علم انه لم يرد اخباره في

حيز

حيز العلم بل اكتفى عن ذكر العلم به على انه لا حاجة الى ذكر العلم به فان الغني
اذا كان واثقا لم يكن الحاجة مقطوعة ولا مظنونة لامتناع الجهل عليه وقد
عرفت انه كاف في الدليل قال واحتج عليه بما سبق منا كانا قد اسلفنا اما تعلق
بهذا الدليل في فواتح الحواشي قال والاستحالة بالغير لا ينافي القدرة
اقول انما لا ينافي الاستحالة بالغير القدرة اذا كان الفاعل قادرا ومتمكنا
من دفع ذلك الغير وتجرد كون ذلك الشيء ممكنا في نفسه لا يكفي في كون ذلك
الشيء مقدورا الا ترى ان تحريك حجر كان وزنه منا مثلا ممكن في نفسه
عند كونه تحت جدار من حديد او جبل غير مقدور فالاولى ان يقال القدرة انما
يعتبر بالنظر الى ذات الفاعل والمفعول مع قطع النظر عن ارادته ودواعيه فا
للازم في القدرة على الشيء ان لا يكون في ذات الفاعل وصفاته التي هي غير الداعي
الارادة مانع عن صدور الفعل والترك ولا في ذات المفعول وصفاته مع
قطع النظر عن تاثيره في الداعي اي دواعي الفاعل مانع عن تاثير الفاعل
ما يلحق بعد ذلك من الدواعي بكون الفعل واجبا او ممتنعا بالغير لا يضر بكون
الفاعل قادرا واياما طلق المص بالامتناع الغير فانه يلحق الفاعل ذي
ثابته عن القدرة وربما يشير بما كان ممتنعا بشرط ما يلزم نفيه وتاخر عنه
وان كان ممتنعا في ظاهر والعرف في استعمال لفظ القدرة شاهد بما ذكرنا
فان من كان في غاية الزاهد والتقوى وكان يملك الورع امره ويقبض على
ناصية قلبه لا يوصف بالعجز عن شرب الخمر ومقارفة الاثم وغشيان المحارم
وليس وصفه بالقدرة على ذلك وعدم وصفه بالعجز مبنيا على ان ارادة القبيح

ممكن وان كان بعيدا او مرجوحا بل لو فرضنا ان امره ترقى الى ان صار ارادة القبيح منه ممتنعا مع بقائه على حاله لو فرض عدم علمه بقبحه او عدم تنزه نفسه ووصوله الى هذه الغاية ايمتنع منه ارادة القبيح لو صف في تلك الحالة التي يمتنع منه الارادة بالقدرة على القبيح ومن خالف من اهل السنة كالنظام والامام الرازي فانه كثيرا ما يجعل القول بالحسن والقبح منشأ الالزام سلب القدرة فمن قلة تمييزه او شدة عناده ومكابرته قوله فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وهو نقصان وهو قوله فيه بحث اما اولا فلان امتناع استكمال ذاته تعالى بغيرها لا يقول به الاشاعرة وذلك لان جميع الصفات الكمالية عندهم غير ذاته تعالى وعدم استكمال الذات بهذه الصفات ولا شك ان مثل هذا لو جاز كما هو مذهبهم فلا يليق منع غيره من انواع الاستكمالات فان قلت انما يمتنع عندهم الاستكمال بالغير وليست هذه الصفات اغيارا في مذهبهم قلت عدم تسميتهم صفة الشيء غيره مبني على اصطلاح وتخصيص للفظ الغير والا فهذه الصفات ليست عين الذات عندهم كما يصرحون به في مقامه واذا لم يمتنع الاستكمال بما ليس عين الذات فدعوى امتناع الاستكمال بخصوص ما يسمى غيرا غير مسموع فان العقل لا يفرق بين احاد ما ليس عين الذات في كون الاستكمال به نقصا للذات نفسه نعم لو فرق بين ما كان من الاغيار مستندا الى الذات وما لم يكن لم يكن فرقا يدل كما هي البطلان ثم لو كان مناط الاستكمال امتناع كون الغرض مغايرا للذات تعالى لوجب على الاشاعرة ان يعبر عنوان الغيرية في الاستكمال ويعبر عن الغرض به ويصفه بهذا

وما ذكره بعد على انه يمكن ان يكون الغرض صفة ايضا غير حادثة وليس مثلها غيرا عندهم كما يدل عليه دليلهم المشهور نعم يمكن ان يقال يلزم على هذا ان يكون كماله تعالى حادثا لكن غيرها ذكروه وسننبه على الجواب عنه ايضا واما ثانيا فلا يجوز ان يكون هذا الغرض حصول صفة من الصفات الكمالية فالاستكمال بالصفة عين مذهبهم ولا يمكنهم منعه لا يقال كون الفعل علة لصفة كمالية غير جائز فان ذات الصفة قديمة على ما ثبت فيما سبق من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى لانا نقول لعله علة لبقاء الصفة دون اصل وجودها فان قلت فعلى هذا لا يكون الذات علة مستقلة للصفة فيحتاج قبل هذا الفعل الى فعل آخر وهكذا فيلزم قدم الفعل وقد تقرر عندهم امتناع قدمه ولو نوعا قلت لعل العلة قبل الفعل بعض الاعدام التي تنقطع عند وجود هذا الفعل غير عدم الفعل لان الغرض من ايجاد الفعل ح يكون ما يكفي فيه عدمه وهو كما ترى فان قلت يلزم الاستكمال بالقدر المشترك بين الفعل وبين التروك السابقة عليه وكون كماله موقوفا على الغير قلنا ليس الكلام في عدم استقلاله بالكمال وتوقفه على تعلق بكونه المستندين اليه في كونه مستكملا بذلك الغرض وهو قصارى ما يلزمه ولا يتم وقد بينا ان مثله لازم لمذهبهم نعم هو دليل آخر برأسه والجواب عنه ان عدم استقلال الذات في صفة الكمال بمعنى انه يستند الى ما يستند الى الذات ايضا لازم لمذهبهم فان صفة القدرة تتوقف على صفة العلم وهما معا تتوقفان على صفة الحيوة الى غير ذلك على انه لا يفرق العقل بين ان يكون الذات مستكملا بما يصدر عنه ويستند اليه بان يكون الصادر نفس صفة

الكمال وبين ان يكون الذات مستكملة بان يكون صفة الكمال موقوفا عليه
ولا يكون الصادر نفس صفة الكمال فاذا جاز الاول لجاز الثاني ايضا وكذلك
الكلام اذا قيل بان الموقوف عليه لصفة الكمال فيما لزم عليكم غيره تعالى
فان الفعل والترك غيره تعالى باصطلاح الاشاعرة بخلاف صفة العلم التي
يتوقف عليها صفة القدرة وصفة الحيوة التي يتوقف عليها صفتا العلم و
القدرة فانا نقول اولا ان صفة الحيوة والعلم وان لم يكن غيره تعالى لكن
ايجاد صفة العلم والحيوة ولو ايجابا غيره تعالى باصطلاحهم ومن المعلوم
ان صفة القدرة مثلا كما يتوقف على صفة العلم كذلك يتوقف على ايجاد
صفة العلم بديهة ولو على سبيل الايجاب وثانيا ان العقل لا يفرق
بين توقف صفة الكمال على الصفة المستندة اليه تعالى التي ليست عين الذات
وان لم يكن غيره وبين توقفها على الفعل والترك الذي غيره تعالى اصطلاحا
اذا لم يكن ذلك الفعل والترك مستندا الى غيره تعالى بل كان مستندا اليه
تعالى بل يحكم العقل بتلازمهما في الامتناع والجواز وكونهما نقصا وعدمه
قوله والا لم يصلح ان يكون غرضا لما مر من العلم الضروري اه هذا تم لو لسند
انهم يجوزون ان يعبد العبد المكلف ربه تعالى بانواع العبادات بدون طمع في الثواب
والنفع وخوف من العقاب والضرر بل لكونه تعالى اهلا لذلك ويكون الغرض
الباعث له على هذه العبادة تحصيل الامتثال الذي هو حسن شرعا
بدون ان يكون الانتفاع بهذا الامتثال في العاجل والاجل ودفع
العقاب والضرر فيهما ملحوظا له وباعثا اياه عليه على انه اذا جاز الفعل

بدون الغرض اصلا كما هو مختارهم في محل النزاع فلان يجوز الفعل مع تحقق
الغرض النافع للغير وان لم يكن نافعا للفاعل اولى وهذه الاولوية ضرورية
قال المص وارادة القبيح قبيحة اه اعلم انه لا خلاف بين المسلمين في انه تعالى
قدر الحوادث وعلم جميع الحوادث واسبابها التي يترتب عليها وخلق تلك
الاسباب المؤدية اليها مع علمه تعالى بهذه التادية وما ينسب الى بعض المتكلمين
من انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها غير ثابت عمن ينسب اليه وعلى تقدير
لا يعبأ بهذا الخلاف وليس الكلام معهم قطعا ومن المعلوم انه يمكن
اطلاق المشية والارادة على هذا التقدير وخلق الاسباب المؤدية الى الحوادث
بالنسبة اليها وهو صحيح عرفا ولغة فانا نعلم قطعا ان احدا منا اذا علم انه
اذا اعطى زيدا سيفا قاطعا قتل عمروا وان لم يكن مجبورا على قتله ومضطرا
اليه فاعطاه السيف مع علمه هذا فعله يصح عرفا ان يقال انه شاء قتله
واراده وان كان اعطاؤه السيف اياه لغرض آخر كقتل الكلب العقور
وشبهه فلا نزاع في ارادة القبيح بهذا المعنى وانما النزاع في معنى آخر
كان يريد فعله مباشرة او يكون له غرض يتعلق به او يكون له ميل اليه هو صفة
زائدة على ذاته عند القائلين بالصفات الزائدة فصار حاصل النزاع
انه هل يمكن ان يريد الله تعالى فعل القبيح مباشرة اولا او هل يمكن ان يكون
له غرض يتعلق بفعل القبيح ويكون افعاله وخلقه شيئا من الاشياء لان
يترتب عليه القبيح ام لا لكن الاشاعرة لا يقولون بالغرض في شيء من الافعال
فلا يتاتى منهم ان يقولوا بكون القبيح مرادا له بمعنى ان غرضه من بعض افعاله

او حبه هو وقوع القبيح واما الميل الشبيه بما نجده من انفسنا من الشوق الى
شيء فهو وان لم يبعد ان يقول به الاشاعرة لكن اكثر العدلية كالمقصرين لا
يقول بتحققه في شانه تعالى بل كثير منهم يجعلون الارادة عبارة عن اعتقاد النفع
والمصلحة فلا تنافي منهم القول بانه تعالى يريد بعض ما لم يقع او لا يريد بعض
ما لم يقع كالقبائح ويريد بعضه كالطاعات فالنزاع انما هو في المعنى الاول
فالاشاعرة قالوا بعدم ارادة الله تعالى شيئا مما لم يقع وارادة جميع ما يقع
لان الارادة عندهم منحصرة فيما يترتب عليه المراد من القادر فلما لم يقع
المراد علم ان القادر لم يرده وان الكائنات جميعا فعله مباشرة فقد اراد ان
يفعله ويخلقه بان يباشر فعله وخلقه واما المعتزلة فالارادة عندهم ارادتان
ارادة تكليف وارادة تكوين والاول قد يتعلق بما لا يقع واما الثاني فلا
يتعلق بما لا يقع وشيء من الارادتين لا يتعلق بالقبيح واما التكليف فظ
واما التكوين فلقبح ارادة القبيح مباشرة وربما تعلق ارادة التكوين بما
يؤدي الى القبيح لان ما يؤدي الى القبيح ربما لا يكون قبيحا بل يكون حسنا
كما يؤدي ايمان احد الى ان يقتله الكافر ظلما وعدوانا وانما يوصف بالقبح
ما يستلزم القبيح ويوجبه بحيث يمتنع تخلف القبيح منه وارادة التكوين على
سبيل المباشرة للشيء اما ان يكون بمعنى العزم عليه والهم به وان لم يتحتم و
لم يبرم بعد واما ان يكون بمعنى ابرامه وتحتمه بحيث لا يتخلف الفعل عنه
لا ان يكون العزم وتحتم الابرام صفة زائدة بل من المعاني الاعتبارية كما
ان غيره من صفاته كذلك وكلا المعنيين لا يتعلق بالقبيح عند المعتزلة وصحابنا

وتتعلق عند الاشاعرة فنقول الحكم بان ارادة القبيح قبيحة يستلزم ان يكون
ارادة العباد للحرام فعلا قبيحا محرما وهو كذلك عند اصحابنا سواء كان تاما
مستتبعا للقبيح او عزما ناقصا غير مستتبع لكن قد تقرر عندهم ان ارادة
القبيح اذا كانت غير مقارنة لفعل قبيح يتعلق بها العفو وعلى ذلك دلت الروايات
المأثورة عن اصحاب العصمة واما اذا كانت مقارنة فلعل اتفقوا كما ادعاه بعضهم
الاجماع على ان فعل المعصية لا يتعلق به الا اثم واحد ومن البعيد ان يتعلق
اثمان احدهما بارادته والاخر بايقاعه فيندفع التدافع بين ما ذكره المصنف
سره من قبح ارادة القبيح وبين ما هو المشهور من ان الله تعالى لا يعاقب بارادة
الحرام وانما يعاقب بفعله وما اوله به بعضهم من ان المراد انه لا يعاقب العقوبة
الخاصة بفعل المعصية بمجرد ارادتها ويثيب الثواب الخاص بفعل الطاعة
بمجرد ارادتها فهذا ان نشأ من ذلك غير صحيح فان الظاهر من النصوص انه تعالى لا
يعاقب ولا يؤاخذ على ارادة المعصية اصلا وان الاجماع قائم على ان ثواب
الطاعة لا يترتب على ارادتها بل المترتب عليها نوع اخر من الثواب يختلف
بالاختلاف والاحوال المقارنة لها من خلوص النية وشدة الجد فيها والاستمرار
عليها الى غير ذلك ولا مانع من ان يصير في بعض الاحوال اعظم من ثواب
نفس الفعل الذي لم يكن لصاحبه تلك الارادة البالغة الجامعة لهذه الخصوصيات
وكان تتبع الاثار المأثورة يغني عن الاطالة في ذلك الباب وتخصيص الارادة
التي حكم المصنف قدس سره بقبحها بالارادة المستتبعة للفعل غير صحيح لان المقصود
بهذه المسألة ان يفرعوا عليها عدم ارادته تعالى القبائح والشرور الواقعة

وغير الواقعة وايضا مراده بقبح عدم ارادة الحسن ان يثبت ارادته للطاعات
التي يتركها العباد وظاهر ان ارادته تعالى غير مستتبعة لها فعلم ان مراده
من الارادة التي حكم بقبح تركها هو الارادة الغير المستتبعة فتعين ان
يكون مراده بها ولا ايضا مثلها او اعم منها واما الحكم بان ترك ارادة
الحسن قبيح فانما يتم على اطلاقه في الواجبات لان ترك ارادة المندوبات
كترك نفس المندوبات من العبد ليس بقبيح ودعوى قبحه في شانه تعالى
مطلقا ممنوعة والقول بان غناه التام وقدرته وعلمه الشامل يستلزم
ذلك وان لم يكن الحسن واجبا بل يكفي رجحانه وهو المراد بالحسن هنا دون
ما يشمل المباح مما يمكن منعه ثم انه يلزم على ذلك ان يكون كل فعل شانه
تعالى اما قبيحا عقليا او واجبا عقليا ولا يتحقق الاقسام الاخر لان الفعل
ان كان موصوفا بالرجحان كان واجبا وان لم يكن موصوفا به فان كان
مرجوحا كان الترك واجبا بمثل ما ذكر في الفعل الراجح وان كان متساوي
الطرفين لم يكن في فعله فائدة وكان بحسب الظاهر عبثا وانه قبيح قوله وروي
مرفوعا الى النبي صلى الله عليه واله اقول قد علم مما سبق ان اطلاق كون الحوادث
بمشية الله تعالى لا يدل على محل النزاع بوجه من الوجوه فان كون الحوادث
جميعا مما قدره الله تعالى وعلم ترتبه على ما اراده بلا واسطة مما لا نزاع فيه
ومن اراد شيئا قصدا وبالذات وقد علم ترتب شيء اخر عليه قطعا بلا شبهة
وشك يصح عرفا ان يقال انه اراده على انه يمكن ان يقال اذا قدر احد على منع
شيء وقد علم انه يفعله غيره ولم يمنعه يجوز ان يقال انه اراده والله تعالى قادر

على دفع جميع الحوادث ومنع ترتبه على اسبابه وعلله فلما لم يمنعه صح ان يقال
انه تعالى يشاؤه ويريده وقد علمت ان هذا القدر غير محل النزاع قوله ورد
بالمنع فانه يتصرف في ملكه كيف يشاء اقول هذا انما يبتني على نفي التحسين و
التقبيح العقليين او على ان العقل يحكم بحسن ما يفعله المالك المطلق
في ملكه كائنا ما كان ويرد عليه انه اذا كان له تعالى ان يتصرف في ملكه كيف
يشاء ولم يحكم العقل بقبحه فلو انه تعالى لم يرسل الرسل اليهم ولم يبين لهم ما
يرضيه ويسخطه او لم يحتج عليهم باشهادهم على انفسهم وبغير ذلك ثم عذبهم
ببعض الاعمال واثابهم ببعضها او عذب بعضهم باعمالهم دون بعض
او عذب جميعهم بجميع اعمالهم لم يكن للعباد عليه حجة ولم يكن لهم ان يقولوا
انا كنا عن هذا غافلين ولم يكن فائدة في اسناد هلاك من هلك الى انفسهم
وجعله من جنايتها وقد نطق الكتاب الكريم بذلك وانكاره انكار للقران
وتكذيب للرسول فان قلت انه تعالى جعل على نفسه بدون ان يكون واجبا
عليه عقلا ان يرسل رسله اليهم ولا يعذبهم بدونه فلو لم يرسل اليهم
الرسل كان لهم ان يقولوا انك اخلفت موعدنا وعذبتنا قبل ان تنجز
الوعد لنا وقس عليه قولهم انا كنا عن هذا غافلين وفائدة هلاكهم
عن البينة هو الوفاء بالوعد ولا يجب ان يكون له فائدة اخرى قلت هذا
ايضا باطل اما اولا فلان هذا الوعد غير واجب ولا راجح عقلا فلو لم يعدهم
حتى يكون لهم حجة واي فائدة فيه بل كان فعله وتركه على سواء
فتح باب الحجة لهم لا فائدة فيه ولا يصلح ان يكون مثله فائدة وغاية

لفعل الحكيم واما ثانيا فلان هذا الوعد انما يكون على لسان الرسل
وقبل ارسال الرسول الاول لا يتصور مثل هذا الاحتجاج منهم لعدم علمهم
بهذا الوعد فيكون ارسال الرسول غير معلل بهذا التعليل مع ان نص الكتاب
دال على ان ارسال اي رسول كان معلل بهذا التعليل واما ثالثا فلان هذا
الوعد لا يجب الوفاء به ولا هو راجح على عدم الوفاء رجحانا غير بالغ الى حد الوجوب
اذ لله الملك ان يتصرف في ملكه كيف يشاء سواء عليه اخلف الوعد او انجزه فكما
انه لا حجة لهم قبل الوعد لكونهم محجوبين بجواب منهم هو ان المالك له ان يتصرف
كيف يشاء ولا اعتراض عليه ولا يسأل عما يفعل كذلك لا حجة لهم بعد الوعد ولو
انهم اعترفوا بقبح اخلاف الوعد عقلا وانكروا كون غيره قبيحا لكان شيئا مكابرة
لان حكم العقل بقبح اخلاف الوعد وعدم قبح اضطرار احد الى فعل ثم تعذيبه عليه ليس
لم يسبق اليه احد مع انتقاض قاعدتهم التي هي نفي التحسين والتقبيح العقليين
قوله اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان الخ اعلم انهم استدلوا على ان الامر
في الصورة المذكورة لا يريد الطاعة ولا العصيان بانه لا يتعلق له غرض
بشيء منهما والعاقل لا يريد شيئا لا غرض له فيه ورد بانا لو سلمنا ان السيد ربما
يكون غرضه في اظهار عذره من ضرب عبده ان يامره ليعصيه فيظهر عذره
فهو لا يريد المامور به لانه نقيض غرضه والعاقل لا يريد نقيض غرضه والعلم
بان العاقل لا يريد شيئا لا غرض له فيه ومما ينافي غرضه هو جريان
عادة العقلاء بذلك او انه تعالى خلق علم الضرورة فينا بانهم لا يريدون
ذلك كما سبق واصحابنا والمعتزلة يدعون تحقق حقيقة الامر في الصورتين

بل

بل لا يريد الامر ومعناه الذي هو الطلب وانما المراد به الامتحان وايقاع
الاعتذار واظهار العذر فان صيغ الطلب يتولد منها معان كثيرة كالتحدي
غير الطلب ويستعمل فيها كالاباحة والتهديد والتعجيز والتسخير والتكوين
وغير ذلك فليكن الامتحان والاعتذار منها واقول يدل على ان العاقل
كما لا يريد ما لا غرض له فيه وما ينافي غرضه لا يطلبه ودعوى ان الطلب لهما
جائز والارادة غير جائزة مكابرة وتحكم ومن القائلين الامر والنهي اللذين
تمسك بهما المستدل هما اللذان يراد بهما الطلب ويستعمل فيه على ان من
الامتحان والاعتذار يمكن له ان ينهى عن ذلك المامور به لا عن الامر
وبالعكس والكلام النفسي الواحد في ذلك الوقت لا يمكن ان يتعلق با
لامرين بل لا بد اما ان يكون الكلام النفسي بمعنى الامر ولا يتبدل بمعنى النهي
او بالعكس وتجويز ان الممتحن والمعتذر المذكورين يتغير كلامه النفسي على
تقدير الامر والنهي بعيد عن الانصاف على انه يمكن ان يجمع الامر و
النهي معا كان ينهى العبد في السر ويامره في العلانية وبالعكس لكي يظهر
عصيانه ويتضح عند السيد وكان يامره في الكتاب او على لسان احد بحيث
يفضحه الاطلاع عن الفعل وينهاه مشافهة او بالعكس حتى يظهر له هل
يطيع ويوطن نفسه على الترك او يعصيه ويوقع الفعل والامر بالضدين
والنقيضين غير جائز وغير واقع من العاقل ومن يجوز النسخ قبل وقت الفعل
لا يجوز اجتماع الامر والنهي معا ولا الامر بالضدين والنقيضين معا فظهر
ان الامر المذكور ليس امرا حقيقة واما امر المكره على الامر بنصب امواله مرة

ظ فانه لم يقصد الامر حقيقة والطلب انما قصده التخلص عن وعيد الكرة ومن
ذا بايقاع اللفظ وليس قصده الى معناه الذى هو الطلب الانشائى
ولهذا لا يصح عقوده وايقاعاته لعدم قصده الى المعنى وحجة النهى منه بلا
عن الامر ومع الامر ايضا كما سبق فى المتحن والمعتذر المذكورين ظاهرة لا
مرية فيه قوله فيلزم ان يكون الله مغلوبا اه هذا منقوض بان الله طلب الايمان
من الكافر والطاعة من العاصى اتفاقا وقد وقع مطلوبهما ولم يقع
مطلوبه فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا ويكونا غالبين عليه والحل بمنع الكبرى
فانا لا نسلم ان كل من لم يقع مراده او مطلوبه وقد وقع مراد غيره ومطلوبه يكون مغلوبا
والغير غالبا انما ذلك اذا لم يكن قادرا على منع الغير ولم يكن تمكن الغير من
ايقاع مطلوبه ومراده بتخليته وتمكينه قوله والظالم لا يصبر على ذلك ذميمة
اى اقول هذا طريف جدا فانه منقوض بانه يلزم على ما تقدم ان يكون اكثر ما يقع
من العباد خلاف مطلوبه تعالى ومن الظالم لا يصبر على ذلك ذميمة هذه بل
المقدم فى صورة النقض اظهر منا فى الدليل فان الذى لا يصبر عليه هو عدم نفاذ
امره ونهيه واما اذا اطيع امره ونهيه فلا يضيق صدره من ان لا يحصل مراده
فهذا الدليل لو تم لدل على ان لا يكون الله تعالى آمرا ولا ناهيا للكافر والعاصى
وانما امره ونهيه للمؤمن والمطيع وفساده ظاهر والحل ان مثل هذا الدليل انما يتم
بان يتحقق مع عظم صبر الرئيس وسعة صدره وقوة اناته وحلمه بالنسبة اليه تعالى
غناه وعدم تضرره بالصبر والتسويف وقلة صبره وضعف حلمه تعالى واناته بالنسبة
الى ذلك الرئيس وعدم غناه وتضرره بالتاخير والتسويف ولو قيل بانه لا يصبر

على ذلك لقلة صبره وضعف حلمه واناته واحتياجه الى حصول هذا المراد وتضرره بما
بعد حصوله فالله تعالى اولى بان لا يصبر على ذلك مع عظم صبره وحلمه وغناه عن
حصول المراد وعدم تضرره بفقده وعدم حصوله لكان سخافة وفساده غنيا
عن البيان قوله قال الاستاد على الفور سبحانه اه لا يخفى ان ما ذكره سابقا
من تحرير محل النزاع وما يتعلق به كاف فى دفع هذا وامثاله قوله وهذا ليس لشئ
لانه لم يقع اه قد عرفت ان عدم وقوع مراده تعالى ووقوع مراد الكافر على اطلاقه
ليس منقصة ومغلوبية والحاصل ان هذا الدليل منقوض بالطلب والجواب
عنه محصله ان عدم وقوع المامور به والمطلوب ليس منقصة مطلقا ويجرى مثله
فى الارادة ايضا فان الارادة التكليفية قريبة من الطلب الذى يقول به الاشعرى
ويجعله كلاما نفسيا وكلاهما من الصفات النفسانية والفرق الذى يتخيل بينهما
من ان الاول ميل نفسانى ورغبة فى وقوع الشئ دون الثانى لا يوثق بما
نحن فيه ودعوى ان فوات ما يحصل الرغبة اليه مغلوبية دون ما لا رغبة اليه
ممنوعة فى الشاهد فضلا عن الغائب بيانه ان السلطان القاهر اذا كان
راغبا فى شئ فجذبه من يده صبى او احد من السوقة والرعية فخلى اختيارا بينه
وبين ذلك الشئ مع تمكنه من دفعه والاستبداد به لمحبة من ذلك عاد وغضاضة
ولا سقط من اعين قواده والمطيفين به ولا اخل بهيبته ورعبته بل عد ذلك
من كرامته وسماحه احلاده نعم لو لم يتمكن من دفعه ولم يكن قادرا على الاستبداد
به كان ذلك منقصة وعاد اثم الترك والتخلية بين الكافر وبين ان يذهب مراد الله
تعالى ويوقع طلاه من قبل الافعال والتروك لا من قبيل الصفات الذاتية

حتى يعلم عقلا كونه نقصا كما يعلم ان فقد صفة العلم نقص فينحصر طريق العلم
في العادة المطرده والنقل ولا يمكن ان يقال نعلم علما عاديا ان الله تعالى لا يخلي
بين عباده وبين ان يفعلوا افعالا من اراده فان ذلك عين محل النزاع على انه
لو سلم ذلك لم يكن القول بانه نقص وشبهه من العبارات في موقعه بل كان ايضا
ان يقال نعلم علما عاديا انه تعالى لا يترك دعهم ولا يمكنهم من ذلك ولا دليل عليه
النص ولو كان عليه دليل من السمع والنصوص كان دليلا نقليا وهو غير المطلوب
فانهم بصدد ان يستدلوا على هذا المطلب بغير النقل وقد جعلوا الاستدلال
بالنقل مقاما اخر كما يعلم من له اطلاع على مقالاتهم ويظهر من هذا الشرح ايضا
قوله والمعتزلة قالوا العلم تابع ا حاصل هذا الجواب ان العلم لما كان تابعا
للمعلوم كان من قبيل اللواحق المتاخرة عنه في الوجود ومن قبيل معلولاته [illegible]
ان الوجوب بشرطه لا يكون الا وجوبا سابقا بل وجوبا لاحقا ولا نسلم ان الوجوب
بشرط الاختيار السابق زمانا لا يكون وجوبا لاحقا وانما ذلك في الاختيار
الذي لا يكون تابعا للمعلوم وظلاله بحيث يكون من اسبابه وعلله والعلم
التصديقي بشيء لا يلزم ان يكون سببا له قوله والمراد بكسبه اياه مقارنة القدرة
وارادته له انت خبير بان القدرة التي لا تاثير لها اصلا ولا يتصور منها
التاثير البتة لا معنى لكونها قدرة فان القدرة ما يصح بها التاثير في الشيء
ولا فرق بين القدرة التي اثبتوها وغيرها من الصفات التي لا يتعلق بالتاثير
كالمحذر والثقل والتحيز والتجرد فان لاحد ان يقول الثقل الذي في الانسان
او التحيز الذي يلزمه هو القدرة على الطيران الى السماء اذ هو يساوي ما يسمى

قدرة

قدرة في عدم صلاحيته للتاثير في الفعل والترك وان الله تعالى اجرى عادته
بان لا يخلق مع الطيران الى السماء كما انه اجرى عادته بان لا يخلق مع القدرة
على الايمان والعبادات شيئا منهما ولا يحل ذلك بالقدره ولو قيل بان نحو
الانسان لما كان محلا للامرين اعني الايمان والعبادات وتركهما يسمى
قادرا عليهما دون الطيران الى السماء فان الانسان ليس محلا له اصلا فنقول
ربما يطير الانسان الى السماء على سبيل خرق العادة كما يحكى عن كثير ولو فرق
بان الاول في الانسان كثير شايع دون الثاني فنقول مفهوم القدره هو
صحة الفعل والترك لا وقوعهما اصلا ويا الا ترى ان الانسان يعد قادرا
على كثير من الامور النادرة التي قلما يقع منه فانه يعد قادرا على دفع حجر لا
يقدر على دفع ازيد منه بقيراط مع ان دفع الانسان حجرا لا يقدر على دفع ما
يزيد ثقله على الحجر الاول بقيراط غير واقع او نادر فقدرة طيرانه الى السماء وكذلك
بلوغ الانسان في افعاله الاختيارية الى حد لا يمكنه ان يزيد عليه وينقطع عنده
قدرته نادر على ان الثقل والتحيز كان مستحقا لان يسمى قدرة على الايمان والعبادات
لعدم الفرق بينه وبين ما يسمى قدرة بالقياس الى الايمان والعبادات في
تساوي نسبتهما اليها وايضا ينبغي ان يكون القدرة التي يثبتونها قدرة بالنسبة
الى الافعال الاضطرارية ايضا كالسقوط من السطح فان القدرة على النفس
والتكلم التي يقارن السقوط من السطح نسبتها الى السقوط والى [illegible]
على السواء في عدم تاثيرها امكان في شيء منهما ولا في تركه وقد يقارنها التكلم
ويخلقه فيه معها ولا تاثير لها فيه ولا يمكنه ترك التكلم عند ذلك كما قد يقارنها

السقوط ولا يمكنه ترك السقوط وقد لا يقارنها التكلم ولا يمكنه التكلم عند ذلك كما قد لا يقارنها السقوط ولا يمكنه السقوط عند ذلك ولو قيل بأن مقارنة السقوط من السطح للقدرة نادر فمع ما فيه كما عرفت بدلنا السقوط من السطح الى السقوط المطلق والعطش والكبوة فانهما ليستا بنادرة او بالنمو والذبول والهضم وسائر الافعال الاضطرارية التي لا قدرة في وقوعها وتركها ولهذا عدل بعضهم عما هو المشهور من ان القدرة غير صالحة للتأثير وذهب بعضهم الى ان القدرة بحيث لو لم يؤثر قدرة الله في الفعل لاثرت تلك القدرة الحادثة في الفعل وعلى هذا يمكن الفرق بين القدرة وتعلقها وغيرها والفقد وغيره لكنه غير مطابق لاصول الاشاعرة من ان غير الله تعالى لا يقدر على الخلق اصلا ولا يمكنه ذلك وقد تتبعنا مقالاتهم وكتبهم فلم نجد اثرا من هذا الذي ذهب اليه هذا البعض فيها ومما يدل على ان القدرة على النحو الذي يذهبون اليه لا معنى له ان القادر عندهم مجبور مضطر ووقوع الجبر والاضطرار لا يخل بوجود القدرة ولو ان انسانا حمله عليه وجبره واضطره اليه لم يكن قادرا عندهم مع ان الجبر في الصورتين هو الله تعالى غاية ما في الباب ان جسما من الاجسام قارن العبد المجبور او ماسه او كان له معه وضع حسي بدون تأثير ومدخلية ولو قيل بالفرق بان العبد في احدى الصورتين يريد الفعل وفي الاخرى لا يريد فرضنا ارادته في الصورة الثانية ايضا وان نوقش في كونه ارادة بان الحب للشيء غير العزم عليه فانما يتحقق في الصورة الثانية الميل والحب دون العزم والارادة فمع قطع النظر عن فساد الفرق بين

الميلين

الميلين نفرض ان احدا من المغفلين الساهين في الجهل والبلادة اراد فعلا يعجز عنه كمن يريد ان يطفر اذرعا مع عجزه عن ان يطفر شبرا لما به من الزمانة والشلل وغيرهما وزعم انه يقدر على ذلك فاتفق ان انسانا فعل ذلك به من خلفه حتى اوصله وكان هذا المدفوع لا يجد ذلك لسكر او خدر كان به او ان صبيا او ضعيفا اراد قلع شجر او كسر حجر فلما باشره قارنه ان انسانا قلعه او كسره فكان الواجب في جميع هذه الصور ان يعد الصبي قادرا ولا يكون بينه وبين غيره من الاقوياء فرق فان الفاعل في الصورتين هو الله تعالى الا انه اوجد القلع في احدهما بدون مقارنة جسم آخر وخلق ارادة فيه واوجده في الاخرى مع مقارنة جسم وخلق ارادة فيه قوله وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال اه قيد ان اه غرضها احدهما انها صادرة عن العبد بالاستقلال واراد به ما يقابل جمع قدرتي القديم تعالى والعبد على الفعل كما سيجيء نسبته الى الامام وليس المراد بانه تعالى لا يقدر على منع القادر عما يقدر عليه وان نسب هذا الى بعض المعتزلة فان اصحابنا وكثيرا من المعتزلة لا يقولون بذلك بل عندهم انه تعالى قادر على دفع العبد عما يريده ما لم يقع المراد ولو بازالة حيوته ووجوده او سلب القدرة عنه وثانيهما انها واقعة بقدرته واختياره من غير اضطرار وكلام المقدس سره ظ في الاول او في الاعم منه وما يشمل مذهب الامام فان الاستناد اما مخصص بما يكون على سبيل الاستقلال او يشمله وما يكون لا على سبيل الاستقلال بان يكون جزء الفاعل المباشر وادعى الضرورة فيه واما التقييد

الثاني فلم يتعرض له ولا ادعى الضرورة والمشهور بين المعتزلة ادعاء الضرورة
في القيد الثاني ايضا على الوجه الذي ذكره في الشرح واجاب عنه وقد حمل
الشارح كلام المص على القيد الثاني وادعاء الضرورة فيه وفيه بعد وكانه
انما حمله عليه لزعمه ان قوله قدس سره والوجوب بالداعي لا ينافي القدرة جواب
عما يرد على الضرورة التي ادعاها اولا وهو غير لازم بل يمكن ان يدعى
اولا ضرورة اسناد الافعال الينا بالمعنى الذي ذكرناه ويستغنى بذلك
عن تكلف الجواب عما يورد عليه ثم يشير الى الجواب عن الشبه التي تورد على الحكم
الاخير وفي الاشارة اليه طلبا للايجاز والاختصار كما هو دابه في هذا
الكتاب ويؤيده قوله قدس سره والايجاد لا يستلزم العلم الا مع القصد فانه يشعر
بان مراده بالاسناد كان مجرد الايجاد قوله لكنه عايد الى وجود القدرة
والاختيار في الاولى اه وعلى هذا يكون ما يجده الانسان هو مجرد المقارنة
بين القدرة والفعل ومصاحبتهما معا لا تعلق احدهما بالاخر وقد عرفت
ان هذه المقارنة حاصلة بين تلك القدرة وبين الافعال الاضطرارية
المقارنة للافعال الاختيارية فان الساقط من المنارة ربما يشاهد الشاهدين
فقدرة الشهادة مقارنة للسقوط وغير مؤثرة في شيء منهما ولو قيل
بالفرق بان الانسان يريد الشهادة ولا يريد السقوط فان قلنا بان
الانسان يوجد تلك الارادة رجع الى خلق بعض الافعال دون بعض وان
قلنا بان الله تعالى يوجدها في العبد لم يحصل الفرق في القدرة ولم
يمكن ذلك تحصيله لمعنى القدرة وفرقا بين المقدور وغيره وانما كان

فرقا

فرقا بين المراد وغيره والحاصل ان العبد ان اوجد شيئا بقدرته بطل
مذهبهم والا لم يحصل الفرق بين القدرة وغيرها ثم من البين انا لا
انما نجد الفرق بين المقدور وغيره بمعنى مدخلية القدرة فيه وعدمه ولهذا
نفرق بين تعلق القدرة بالفعل وتعلق غيرها من صفاته كالطول والقصر
والحمرة والصفرة بالفعل فان للاولى مدخلية وعلاقة غير المقارنة دون
الثاني ونعم ما قال شيخنا المفيد دام ان شيئا من الاقوال الثلثة لا يعقل
منه شيء احدها حال البهشمية وثانيها اتحاد النصرانية وثالثها القول
بالكسب المنسوب الى البخارية وقد عرفت انفا ما يدل على سخافة هذا
القول قوله ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بها اه كانه اشارة
الى ما سيجيء من نقل مذهب الامام وانه غير مذهب المعتزلة وسيجيء الكلام عليه
واما ما نسب الى بعض المعتزلة من ان الفعل المقدور للعباد خارج عن سلطنته
تعالى وانه ليس في مقدوره تعالى ان يصرفه عن الفعل او يمنع الفعل عن الوقوع
فهذا غير مقصود في هذا المقام ولا هو مما قال المص ولا غيره من اصحابنا
قوله لانا نقول الكلام الحصر ورد ذلك المرجح عنه اه اعلم ان المعتزلة يقولون
بوجوب العلم بالمصلحة في ارادة الافعال المقدورة وان قلنا الارادة
موقوفة على ذلك العلم واما ان العلم يجب ان يوجد معه الارادة فلا يقولون
به والاشاعرة يقولون بوجوب الارادة في الفعل وتوقفه عليها دون
توقفها على العلم بالمصلحة فالارادة تعلق مذهب المعتزلة كون الارادة
التي هي مرجحة لاحد طرفي الفعل صادرة عن العبد اختيارا واذا نقل الكلام

اليها فيقال ان مرجحها وهو العلم بالمصلحة غير صادرة عن اختيار لكن
الارادة معه غير واجبة ويمنعون ايضا بجواز ان يوجد الشئ معه تارة ويعدم
اخرى فيحتاج الى مرجح آخر وعلى مذهب الاشاعرة يمكن ان يمنع الاحتياج
الى المرجح اذا نقل الكلام الى الارادة فانها تصدر اختيارا ولا يحتاج
الى مرجح من العلم وارادة اخرى وكذلك يمكن ان يمنع وجوب الفعل
معها فظهر ان الدليل لا يتم لا تحقيقا ولا الزاما ثم لا يخفى ان المسند
الزم صدور المرجح عنه اضطرارا من دون اختيار ثم فيه بانه على تقدير صدوره
عنه اختيارا يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام اليه ثم عاد الى ان الفعل مع
ذلك المرجح الصادر اختيارا واجب الصدور وبقوله فيكون الفعل عند
ذلك المرجح الخ ثم حكم بان الفعل الذي يجب صدوره بسبب مرجح غيره
يكون اضطراريا ولم يكتف فى كون الفعل اضطراريا بكون مرجحه غير صادر
بالاختيار اذ يجوز ان يكون المرجح اضطراريا ولا يكون الفعل معه واجبا
فيمكن ان يكون اختياريا ولا محذور فى كون بعض مبادى الاختياري
اضطراريا وايضا لم يكتف بكون الفعل مع المرجح واجبا اذ يجوز ان
يكون الفعل واجبا بالقياس الى المرجح ويكون المرجح نفسه صادرا
بالاختيار ولا مانع من ان يكون المستند وجوبا الى الاختياري
اختياريا وليس المقصود اثبات ان المرجح صادر اضطرارا فحسب بل ان
الفعل صادر اضطرارا فلا وجه لتوهم ان ما ذكره الشارح بقوله فيكون الفعل
عند ذلك المرجح واجب الصدور الخ مستدرك لا دخل له فى المطلوب

بقوة شيئا آخر وهو ان هذا الدليل منقوض بالكسب الاختياري الذي
يقول به الاشاعرة لانا نقول لو كان الفعل مكسوبا للعبد اختيارا
لتمكن من كسبه وترك كسبه فيحتاج الى مرجح بالاتفاق اما عند المعتزلة
فانهم لا يجوزون الترجيح من غير مرجح واما عند الاشاعرة فانهم يوجبون
الارادة الجازمة فى الفعل الاختياري وذلك المرجح لا يكون مكسوبا
له باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى كسب ذلك المرجح و
يكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الحصول عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه لانه
اذا لم يجب الفعل ح جاز ان يوجد معه تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد
الوقتين بالفعل يحتاج الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح يجب
معه حصول الفعل واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون مكسوبا
بالاختيار واجب الحصول فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا
اختياريا فان قلت نختار فى النقض ان المرجحات لا يتسلسل بل
ينتهى الى مرجح يقع معه الفعل وجوبا وهو ارادة الله تعالى فان ارادته
تعالى عندنا توجب الفعل وهو لا ينافى كون الفعل مكسوبا اختياريا
ولا يوجب كونه اضطراريا بمعنى الاختياري عندنا ان الفعل
يستند الى ارادة العبد غير مكسوبة بالاختيار ثم لا يجب الفعل مع
تلك الارادة وانما يجب مع مرجح آخر هو ارادة الله تعالى قلنا نختار فى
الدليل ان الفعل يجب مع الارادة التي تصدر عن العبد بلا اختيار
كما كانت عندكم غير مكسوبة اختيارا او يجب بها الفعل وقد كان لا يجب

عندكم بهذه الارادة وانما يجب بارادة الله تعالى التي هي غير صادرة عن
العبد ولا مكسوبة له لا اختيارا ولا اضطرارا فاذا كان الفعل المستند
وجوبا الى المرجح الذي لا يصدر عن الفاعل بالاختيار اصلا لا اختيارا
ولا اضطرارا ولا هو مكسوب له بوجه من الوجوه يمكن ان يكون مكسوبا
اختياريا للفاعل فيجوز ان يكون الفعل المستند وجوبا الى المرجح الصادر
عن الفاعل بدون اختيار فعلا اختياريا وعدم قدح الاول في الكسب
الاختياري يساوي عدم قدح الثاني في الصدور الاختياري ان لم
يكن الثاني اولى من الاول فان قلت نحن نقول ان ارادة العبد يجب معها
الفعل او ينتهي الى ما يجب معه الفعل والارادة المرجحة مكسوبة للعبد اختيارا
لان المكسوب ما يحصل في محل القدرة على الشيء وهذه القدرة المقارنة
للفعل كما انها قدرة عليه قدرة عليها ايضا ولا نسلم ان القدرة على الفعل
ليست قدرة على الارادة ولا ان المكسوب بالقدرة يحتاج الى ارادة اخرى
بل المحتاج الى الارادة هو الفعل المكسوب بالقدرة الذي هو غير الارادة
لا غير قلنا للمصنف ومن يحذو حذوه من المعتزلة ان يقولوا بمثل ذلك في
الصدور فان المحتاج الى المرجح هو الفعل الاختياري الذي هو غير الارادة
دون غيره فالارادة وان كانت صادرة عن اختيار لكنه لا يحتاج الى
ارادة لا يقال ان الارادة يحتاج الى مرجح عند المعتزلة وهو العلم بالمصلحة
والفائدة لانا نقول فحينئذ يعود الكلام الى ان المعتزلة يسلمون ان وجوب
المرجح اعني العلم بالفائدة في ذلك الفعل الاختياري وهو الارادة

ونحن

ونحن لا نسلم لهم وجوب المرجح فيها فيصير الدليل الزاميا لهم على ان
لهم ان يقولوا بان العلم بالمصلحة من الافعال الاختيارية الصادرة عن
العبد ولا يحتاج الى مرجح ولا يمكن ان يقال العلم بالمصلحة يحتاج الى مرجح
هو العلم بالمصلحة عندهم فان العلم المذكور لا يحتاج الى مرجح اخر هو
العلم بالمصلحة عندهم فاما ان يقولوا بان الفعل الاختياري عندهم
مطلقا يحتاج الى مرجح لبطلان الترجيح بلا مرجح فيرد عليه ان الفعل
الاختياري مطلقا عندكم فكما انكم خصصتم الفعل الاختياري في التفصي
عن الاشكال بغير الارادة فلهم ان يخصصوه بغير العلم بالفائدة و
اما ان يقولوا بان العلم بالمصلحة عندهم ليس من الافعال الاختيارية فيرجع
الكلام الى الالزام من وجه اخر على ان الدليل لا يصير هكذا الفعل الاختياري
عندهم يحتاج الى مرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس بفعل اختياري ثم ينضم
اليه المقدمة الاخرى وهي ان المرجح يجب معه الفعل بالدليل المذكور في الشرح
فان ذكره للمستدل من ان المرجح لو كان فعلا اختياريا لنقلنا الكلام اليه و
لزم التسلسل مستدرك لعوده بحثا اخر وهو ان القول بان ما يصدر
معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى لو تم لكفى في المط فانا نقول الفاعل
ان وجب به الفعل فالفعل اضطراري لانه صادر عن فاعل موجب وان
لم يجب به الفعل لم يصدر صادرا عنه تارة وغير صادر عنه اخرى
تخصيص احد الوقتين بدون الاخر يحتاج الى مرجح اخر ولا يتسلسل
بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه فلا حاجة الى اثبات ان الفعل

ايضا يحتاج الترجيح لبطلان الفعل الاختياري بدون الارادة عندكم موجود

الاختياری يحتاج الی مرجح وليس ذلك المرجح من الافعال الاختيارية ثم
اثبات ان ذلك المرجح يجب معه الفعل بل لو لم يتوسط المرجح الاضطراری
فی البين وكان الفعل واجبا بالنسبة الی الفاعل بلا واسطة لكان اظهر
فی اثبات المطلوب الذی هو الاضطرارية والقول بانه علی تقدير عدم
اثبات الواسطة الاضطرارية يحتمل ان يكون هناك واسطة اختيارية
والمستند الی الواسطة الاختيارية يمكن ان يكون اختياريا باطل اما
اولا فلان المستدل لم يتصد لاثبات الواسطة بدعوی الاتفاق بين المعتزلة
والاشاعرة ثم اثبت كونها اضطرارية ومن المعلوم ان اثبات الواسطة
مستدرك بل يكفی اثبات ان الواسطة لو تحققت كانت اضطرارية و
اما ثانيا فلان الوجوب اما ان ينافی الاختيار او لا ينافی فان لم يكن
بينهما تناف لم يلزم من الوجوب بالنسبة الی الواسطة الاضطرارية
اضطرار الفاعل فی الفعل لجواز ان يكون بعد الواسطة الاضطرارية
للفاعل تمكن من الفعل والترك فكما لا يلزم الاضطرار من وجوب
الفعل بالنسبة الی الفاعل اضطراره فيه لجواز توسط امر اختياری كذلك
لا يلزم من وجوبه بالنسبة الی الواسطة الاضطرارية اضطرار الفاعل فيه
لجواز ان يتوسط بينه وبينها امر اختياری وان كان بين الوجوب والاختيار
منافاة لزم من وجوب الفعل بالنسبة الی الفاعل اضطراره فيه والفرق
بين ان يكون الفعل واجبا بالنسبة الی الفاعل بلا مرجح او مع مرجح اختياری
وبين ان يكون واجبا بالنسبة الی الواسطة الاضطرارية تحكم بان الاول

يحـ

لا يجب ان يكون اضطراريا والثانی يجب ان يكون اضطراريا من عجيب
الامور والفهم الكامل باد راكه من دقيق الافهام قوله وبهذا التقرير
حيث عممنا المرجح سقط الخ واورد عليه بعض الفضلاء ان بناء الدليل
علی الالزام لازم اذ للمعتزلة ان يقولوا بان الارادة عندكم غير مستندة
الی مرجح فلم لا يجوز ان يكون حال العبد هكذا فيحتاج فی دفعه الی بناء الكلام
علی اصول المعتزلة فيصير الزاميا انتهی فان قلت لعل الارادة عند الاشاعرة
فعل اضطراری للعبد وانما ادعی المستدل احتياجه الی المرجح علی تقدير
كونه اختياريا قلنا فحينئذ يتوجه الايراد علی المقدمة الاخری وهی ان ما يستند
الی العبد وجوبا بواسطة اضطرارية يكون اضطراريا فان الاشاعرة
يجعلون الفعل مستندا الی الواسطة الاضطرارية وجوبا ويزعمون ان
الفعل مع ذلك اختياری لكن لا يمكن دفعه بالالزام ايضا فان المعتزلة ايضا
يمنعون كون ما يستند الی الواسطة الاضطرارية وجوبا اضطراريا فما
الحاصل ح ان المقدمة القائلة بان المرجح فی الفعل الاختياری لازم
صحيح علی المذهبين فلا حاجة الی الالزام والمقدمة القائلة بان المستند
الی الاضطراری وجوبا اضطراری غير مسلمة عند المعتزلة كما يدل عليه جواب
المقدرة بل ولا عند الاشاعرة ايضا فلا معنی لبناء الدليل علی الالزام
نعم لو ذهب الاشاعرة ان الارادة فعل اختياری للعبد وغير مستند الی
مرجح من ارادة وعلم بالمصلحة وان المقدمة القائلة باحتياج الفعل الاختياری
الی المرجح مخصوصة غير كلية وكانت المعتزلة قائلين بانها فعل اختياری

محتاج الى العلم بالمصلحة وان المقدمة القائلة بان الفعل الاختياري محتاج
الى مرجح كلية غير مخصصة لكان الدليل الزاميا ولم يتصور تمامه بدونه و
ليس الامر كذلك وما ذكرنا سابقا في جواب النقض من احتمال ان يقولوا
بكون الارادة فعلا اختياريا من قبل الاشاعرة وانه يلزم على هذا ان
يكون الدليل الزاميا جواب فرضي وليس موافقا لمذهبهم ثم الالزام على
ما ذهب اليه صاحب المواقف لا يرد على كثير من اصحابنا والمعتزلة فانهم
يقولون بجواز الترجيح بلا مرجح ومن غير داع مخصوص كما يشهد الرجوع الى
كتبهم ومقالاتهم قوله واما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم ثم
الايق لو كان مضطرا الى المرجح لزم ان يكون موجودا من اول وجود العبد
لعدم تخلف الواجب عن الموجب التام فان المفروض ان العبد مستقل
في الفعل ولو لم يكن موجبا تاما في المرجح لم يكن مستقلا في الفعل وليس
كذلك فان كثيرا من الافعال الاختيارية يوجد بعد مدة بعد وجود العبد
فيجب ان يكون امر محدثا كذلك لانا نقول انما يكون مرجحه موجودا معه او قبله
بلا فصل اذا كان مرجحا قويا واما اذا كان مرجحا بعيدا فربما يكون بينه وبين الفعل
فاصل عند الحكماء والمتكلمين ايضا بان يكون الفعل مستندا الى مرجحات
متعاقبة على ان المستدل جوز ان يكون المرجح الذي يستند الى الفاعل
اضطرارا متعلقا بالفعل فيما لايزال مع كون ذلك المرجح قديما فلا مانع
اذن من ان يكون المرجح الاضطراري الصادر من العبد في ان وجود
العبد متعلقا بالفعل فيما بعد مدة طويلة قوله لان النائم يصدر عنه افعال

اختيارية اي كون افعال النائم اختيارية ثم كما ذكره بعض اصحابنا ويمكن ان
يكون نظره الى ان النائم ربما يتخيل في النوم اشياء فاعتقد فيحصل له ميل الى
الفعل المتضمن لها ويصدر عنه ذلك الفعل وفيه ان الفعل حينئذ صادر عنه
كما يصدر عن اليقظان ولا فرق بينه وبين النائم فانه لم يكن لليقظان شعور
بتفاصيل ما يصدر عنه كما ليس للنائم فغرض الكلام في النائم ضائع و
من البعيد ان يكون مثل هذا الوصف على سبيل التمثيل وان كان له شعور
بتفاصيل الفعل فانا نقطع ان النائم في الصورة المذكورة مثلا والفرق تحكم
بعيد والحاصل ان ما يحكى من فعل النائم ان يتوهم فيه ان يكون اختياريا
مثل فعل اليقظان في احتمال العلم التفصيلي بكمياتها وكيفياتها وعدمه
فالتمسك بخصوص فعل النائم لغو قوله والماشي انسانا كان او غيره
يقطع مسافة الا ان اراد بما بين المبدأ والمنتهى اجزاء المسافة ففيه ان اجزاء
المسافة ليست من فعل الماشي ولا يجب ان يكون الفاعل عالما الا بما يصدر
عنه ولا نم وجوب علمه بمتعلقات ما يصدر عنه على ان المستدل انما ادعى
في الملازمة وجوب علم الفاعل الموجد بما يوجده واستشهد عليه بالاستدلال لانهم
بفاعلية العالم على عالمية الفاعل وشيء منهما لا يوافق دعوى العلم باجزاء
المسافة وتفاصيلها وان اراد به الحركات الصادرة في اجزاء المسافة
فيرد ان الحركة لا جزء لها بل هي متصلة من اول المسافة الى اخرها كما سبق
في هذا الشرح ولو فرض تخلل السكون فالانسان عالم بتفاصيل تلك
الحركة المنقطعة بعضها عن بعض وبكمياتها وكيفياتها اذ يعلم انسانا

ونحوها مثلا ثم نزل وبات في ذلك المنزل او استراح قليلا ولا فرق بين
قلة عدة السكون وكثرتها في انها يحصل معها العلم بتفاصيل الحركات
المتعددة بتعدد السكنات وربما يبنوه على تحقق الجزء الذي لا يتجزى فانهم
يقولون انه لا علم له بعدد الحركات المساوية لعدد الاجزاء وفيه مع قطع
النظر عن بطلان الجزء الذي لا يتجزى وتسليم ان تحقق الجزء يستلزم تعدد
الحركات ولا يمكن انطباق الحركة المتصلة على المسافة المنقطعة الاجزاء
منع ان الايجاد يستلزم العلم بالموجد على هذا الوجه اعني العلم باجزائها
المنفصلة المتعددة بالعدد ومبلغ عددها واخرى يقولون انه لا بد من
تخلل السكنات في الحركة على القول بتحقق الجزء كما تقرر في موضعه مع ان
العبد لا علم له بتخلل السكنات اصلا وفيه ايضا بعد قطع النظر عن بطلان
الجزء وتسليم تخلل السكنات ان كون تلك السكنات التي دلت البراهين
على ضرورة تخللها في خلال الحركة مستندة الى المتحرك اختيارا او من
جملة افعاله الصادرة عنه ممنوع بل السكون من ضرورة الجسم المتحرك في
المسافة المركبة من الجواهر الفردة ويصدر عنه اضطرارا ولا دليل على كونها
العبد يفعله اختيارا وان الضرورة قاضية بانه على تقدير تحققه ليست
من جملة الافعال الاختيارية ومن ثمة يعلم ان علم الناطق بمخارج الحروف
والهيئات التي لها عند اصدار الحروف غير لازم وكذا الكاتب فان تلك
الآلة للفعلين المذكورين ولا يجب العلم بالآلة التي يستعملها الفاعل و
باجزائها تفصيلا والمقدمة الممهدة في صدر الدليل لا تساعد ما هو

ان اراد ان العلم بالافعال الصادرة عن تلك الاجزاء والاعضاء مفقود
لعدم العلم بتلك الاعضاء والاجزاء وتوقف العلم بالافعال المذكورة
على العلم بتلك الاعضاء ففيه اولا ان العلم بالحركة لا نسلم انه موقوف على
العلم بالمتحرك وكونه موضوعا لها لا يستلزمه لجواز تصور العرض بدون
تصور الموضوع وان سلمنا انه مشخص للعرض وتصور الشخص الجزئي
لا يتوقف على تصور مشخصاته وثانيا انا لا نسلم ان حركة اليد مثلا حركة
لاجزائها بالذات وانما تحرك الاجزاء بحركة اليد بالعرض مثلا بالعرض
فليست الا حركة واحدة هي حركة اليد وليست تلك الحركة مركبة من حركات
متعددة هي حركات اجزائها بل تلك الحركة البسيطة قائمة باليد والاجزاء
انما ينسب اليها الحركة كما ينسب الى جالس السفينة وليست حركة اليد مثل
حركة العسكر ومثل حركة مجموع السهام التي يرمي كل واحد منها رام على حدة
وان كان المراد ان حركة اليد مثلا موقوفة على تحريك تلك الاعضاء و
افعالها من القبض والبسط وغيرها وليست هذه الافعال داخلة
في حركة اليد بل هي افعال خارجة عنها قائمة بموضوعاتها بالذات و
الانسان لا شعور له بشيء منها فيمكن ان يقال اولا ان افعال تلك الاعضاء
التي يتوقف عليها تحريك اليد مثلا افعال طبيعية ليست باختيار
وكلما اراد الانسان مثلا فعلا اختياريا يتوقف على تلك الافعال
الطبيعية تنبعث الطبيعة نحو تلك الافعال وتفعلها ولا بعد في انما
يكون الطبيعة وقواها تابعة للنفس وخادمة لها في فعل ما يتوقف فعل

النفس اختياريا عليه كأنها تابعة لها في فعل ما يتأخر عن الفعل الاختياري
للنفس كالهضم والتغذية والتنمية المتأخرة عن المضغ والازدراد والابتلاع
فقد تفعل الطبيعة اطاعة للنفس وتيسير الفعلها الاختياري وقد
تفعل النفس تمهيدا لفعل الطبيعة وتسهيلا لم تفعل الطبيعة اضطرارا
مقدمة لفعل النفس اختيارا تارة واخرى الامر بالعكس والافعال
الاضطرارية للطبيعة لا يجب الشعور بها وثانيا ان تلك الافعال التي
من نفع الالات والعضلات معلومة للنفس تفصيلا وان لم يكن تلك
الالات انفسها معلومة لها والعلم بالفعل لا يتوقف على العلم بموضوعه
والة وفيه بعد وكل هذا غير الجواب بكفاية العلم الاجمالي الذي ذكره
المقصد قوله لامتناع خلو الجسم في غير ان الحدوث انما قيد بآن
الحدوث لان الجسم في آن الحدوث يخلو عن الحركة والسكون معا بناء
على تفسيرهما المشهورين وهو ان الحركة هو الكون الاول في المكان الثاني
والسكون هو الكون الثاني في المكان الاول وفي آن الحدوث ليس
الجسم في مكان ثان ولا له كون ثان ولا يخفى انه مبني على مذهب المتكلمين
من القول بالجزء فان الحركة والسكون لا يتصوران في الآن على مذهب
الحكماء وقد كان غنيا عن هذا بان يمثل بارادة الكون في مكان معين
من العبد وارادة الكون في آخر من الله تعالى وهذا الدليل انما ينفي
الاستقلال سواء كان بالايجاب او الاختيار ولا ينافي الاختيار وقد
قد يقال في تقريره ان القدرة معناها ان القادر ان شاء فعل وان

لم يشأ لم يفعل ولو قلنا ان فعله على تقدير المشية ليس مطلقا بل مقيد
ببعض الشروط لزم ان يكون الانسان قادرا على الطيران لانه اذا كان
له جناح يطير اذا شاء وليس كذلك فعلم ان القدرة على الشيء يستلزم
وقوع مراد القادر اذا شاء وهذا المعنى انما يتحقق اذا فرض وقوع جميع
الشرائط وارتفاع جميع الموانع فلو كان العبد قادرا لزم ان يقع مراده
على تقدير مشيته وعدم وقوع ما شاء على بعض التقادير يدل على
عدم قدرته ومن يظهر ان العبد لا يتصور قدرته في زمان الا على الفعل
في ذلك الزمان واما ان يكون قادرا على الفعل في الزمان فلا اذ لا
يتصور اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع في زمان سابقا على ذلك
الزمان ويجاب عنه بان الامر كما ذكرت من عدم القدرة على الفعل
في زمان الا في ذلك الزمان لكن فرض قدرة العبد على شيء مع فرض
ارادته تعالى ضد ذلك الشيء فرض للنقيضين وانما هذا الفرض بمنزلة
ان يفرض قدرة العبد على شيء وعدم قدرته عليه فيصير الحاصل ان
العبد اذا كان قادرا على فعل ومع ذلك لم يكن قادرا عليه فاراد العبد
وقوع ذلك الفعل فاما ان يقع المراد او لا يقع وعلى تقدير وقوع
المراد لزم ان يفعل ما لا قدرة له عليه ولا قوة وعلى تقدير عدم وقوعه
لزم تخلف الفعل عن ارادة القادر ومثل هذا يجري في القدرة القديمة
ايضا وانت خبير بان دعوى عدم دخول الشرط في معنى القدرة و
كون ترتب الفعل على مشية القادر كليا لا استثناء فيه دعوى بلا دليل

عليها وقياس بعض الشروط المتصورة على شرط الجناح في الطيران بعيد
جدا فان القدرة على الشيء في زمان وان كان ثابتا انه لو استمر على حاله
واستمرت الامور المقارنة له لحصل ان تحققت المشية فلا يلزم ان لا يتحقق
القدرة في زمان على الفعل فيما بعد ذلك الزمان نعم يمكن الجواب
عن الدليل المذكور بان قدرة العبد على الفعل في وقت اراد الله تعالى
وقوع ضد ذلك الفعل في ذلك الوقت ارادة تكوين وحتم ثم ولا
يلزمنا القول بالقدرة المذكورة واما قدرة العبد عندنا على تقدير
تخلية الله تعالى وتمكينه واما على تقدير خلافها فلا وكانا اشرنا الى
شيء من ذلك فيما سبق فارجع اليه وجواب المصنف يمكن ان يحمل على هذا
بان يكون معناه انه على تقدير اجتماع الارادتين يقع مراده تعالى لعدم
قدرة العبد ح وليس المراد انه مع اجتماع الارادتين يقع مراده تعالى
ويمكن ان يحمل على اجتماع القدرتين فان الامتناع لمانع لا ينافي
القدرة قوله ومنها ان الفاعل يجب الخ اعلم ان جماعة من المتكلمين
زعموا ان متعلق التاثير هو الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود
ولا يتصور معنى للتاثير والايجاد الا اخراج الشيء من العدم الى الوجود
كما حكاه الشيخ الرئيس في الاشارات وغيره من كتبه عنهم وهذا الدليل
بظاهره مبني عليه فتقريره ح ان متعلق التاثير وهو الحدوث يجب
ان لا يتحقق في المؤثر اذ يجب ان يكون الاثر مخالفا للمؤثر فيه في الجهة
التي هي متعلق التاثير ولما كان الجهة التي هي متعلق التاثير في الاثر
هو

هو الحدوث وجب ان يكون المؤثر مخالفا له فيه والمخالف للحادث
في الحدوث هو القديم فيثبت ان الحدوث لا يجوز ان يتحقق في
الفاعل للفعل وظاهر الشرح انه اراد بالفعل في اول كلامه الاثر وفي
اخره التاثير فصار المعنى ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا للفعل الذي
هو اثره في الجهة التي بها يتعلق تاثيره واحتمال ان يراد به في الموضعين
التاثير بعيد وابعد منه ارادة الاثر فيهما وعكس ما ذكرناه ابعد من
الجميع ثم ان وجوب المخالفة مجرد دعوى لا دليل عليه ولا شاهد بل اول
وعين النزاع ومن المعلوم انه لا مانع من ان يكون الاصفر فاعلا للصفرة
في الجسم وكونه فاعلا للصفرة وان لم يثبت في هذا المقام الا انه يكفي
سندا للمنع على انه لا يمكن منع مدخليته وكونه من الشرايط والعلل الناقصة
والفرق بينه وبين الفاعل تحكم على ان الجاعل للشيء عالما عالم عندهم
وجاعله قادرا في الجملة قادر عندهم وكذا جاعله حيا والفرق بينه و
بين ما نحن فيه تحكم ثم ان الذين يزعمون ان متعلق التاثير هو الحدوث
يجعلون الوجود ايضا متعلقا للتاثير في ضمنه ولا يجعلونه غنيا عن
التاثير وعلى هذا نقول كما انه اوجده وهو موجود كذلك يجوز ان يحدثه
وهو حادث ولا يعقل فرق بين جعل الشيء حادثا والحال ان الجاعل
حادث وبين جعله موجودا والجاعل موجود وتوهم ان الوجود غير مجعول
الخ وانما المجعول الموجود اوان الذي يجب مخالفة المؤثر فيه مع الاثر
هو الجهة التي يتعلق بها التاثير ولا يحتاج الى الزايد منها وهي الحدوث

واما الوجود فليس يمكن ان يكون متعلق التاثير وحده بل مع ما يتم معه
معنى الحدوث توهم ساقط واقتراح صرف ويمكن ان يقرر الدليل بوجه
اخر وهو ان المشهور بينهم وقد سبق في اوايل الكتاب ايضا ان علة الاحتياج
الى المؤثر هو الحدوث وهي الجهة التي بها يتعلق التاثير بالاثر ويجب ان
يكون المؤثر مخالفا للاثر في علة الاحتياج الى المؤثر وهو ايضا مجرد دعوى
بل اول البحث ومن يقول بان العبد مؤثر في افعاله كيف يسلم ان الفاعل
يجب ان يكون غير محتاج الى الفاعل واجاب عنه المص بقوله والحدوث ايضا
انت خبير بان كون الحدوث امرا اعتباريا لا يقدح في كونه متعلق التاثير
والا لقدح في كون الوجود ايضا متعلق التاثير ولا يقول به عاقل ولا
في كونه علة الحاجة ايضا والا لقدح في كون الامكان علة الحاجة ايضا
ولا قائل بكون علة الحاجة غيرهما ولا بكونهما عينا غير اعتباري فهذا الجواب
ليس له توجه وجيه في مقابلة الدليل المذكور قوله ومنها ان العبد لو كان
موجدا الفعل نفسه الخ للقائل ان يقول لو كان الله تعالى موجدا الفعل
العبد لجاز ان يكون العبد ايضا موجد الفعل نفسه لان المصحح لتعلق
الايجاد بفعل العبد هو الامكان او الحدوث وكل منهما متحقق في فعل
العبد ولا يمكن الجواب الا بان يقال الامكان مصحح لتعلق الايجاد في الجملة
لا لتعلق الايجاد من كل موجد لجواز ان يكون بعض الموجودات
غير صالح للايجاد وهذا الجواب يجري فيما نحن فيه ايضا وهو ان الامكان
في الجسم مصحح لتعلق الايجاد به في الجملة لا لتعلق الايجاد من كل موجد

فاعل

فاعل لجاز ان يكون بعض الموجودات الفاعلة للفعل غير صالح لايجاد
الجسم ولا مانع من ان يكون الشيء صالحا للعام ولا يكون صالحا للخاص
كالعبد صالح للايجاد في الجملة وليس بصالح لايجاد الجسم والجسم صالح
لتعلق الايجاد في الجملة به وليس بصالح لتعلق ايجاد العبد به ولعل حجة
المصدرة يرجع بالمال اليه قوله واجاب المص عنه بقوله وتعذر المماثل
اعلم ان الفعل الذي يفعله الانسان يمكنه ان يفعل مثله بمعنى ما يكون
من جنسه بل من نوعه ايضا لكن يختلف اشخاصه ضرورة فان الفعل بمعنى
التاثير امر اضافي بين الاثر والمؤثر ويتعدد بتعدد طرفيه ضرورة والا
الواحد لا يصح له الحصول لا في زمان بالضرورة ولا في زمانين لا
اعادة المعدوم اما عقلا كما ذهب اليه المص في هذا الكتاب واما شرعا
هذا اذا كان الاثر قائما بنفسه او كان الموضوع واحدا واما اذا
فرض تعدد الموضوع فمن البين وجوب تعدد الاثر بتعدد الموضوع
فان اراد المستدل بقوله يتعذر علينا ان نفعل الان مثل ما فعلنا
اولا انه يتعذر علينا الاتيان بما هو من نوع فعلنا الاول مع بقائنا
على حالنا الاولى بدون تغير في اقتدارنا فهو ظاهر الفساد وان اراد انه
يتعذر لتغيرنا في كثير من الاحوال او تبدل فهو مسلم ولكنه لا يدل على
فانا نقول ان قدرة الانسان يتغير بتغير الازمان لفقد الاسباب
والالات وتفاوت القوى والادوات وان اراد انه يتعذر عليه
الاتيان بدون ان يتغير حال النفس بشخص الاول مع اختلاف الموضوع

فيه ايضا انه ممتنع عندهم من اى قادر كان لوجوب اختلاف العرض
باختلاف الموضوع عند المحققين ومنهم المص والشارح ولا ينافى
امتناع هذا المعنى قدرة القادر على الفعل الاول وان اراد انه مع اتحاد
الموضوع لا ينافى منه فاما مع بقاء التشخص الاول ففيه ايضا انه ممتنع
من اى قادر كان لكونه تحصيل الحاصل واما مع زواله فهو اعادة المعدوم
فمن يجعله ممتنعا يقول ايضا انه ممتنع من اى قادر كان ومن يقول بامكانه
فله ان يقول بان الايجاد ابتداء يغاير الاعادة نوعا ولا يجب من القدرة
على احد المتغايرين القدرة على الاخر على انه لو ان يلتزم ان العبد مع
بقاء الموضوع بحاله بدون تغير فى ذاته وصفاته واستعداداته التى لها
مدخل فى تشخص الموضوع يمكنه اعادة المعدوم ايضا وان يأتى بنفس ذلك
الشخص المعدوم وان اراد تعذر عليه الاتيان بما يماثل الشخص
الاول فى كثير من الصفات والاعراض فان اراد به مطلقا بدون
تغير فى الفاعل وفى الموضوع فمم وان اراد مع تغيره فغير نافع ولا نا
قائلون بتغير القدرة وزوالها ايضا والحاصل ان حال هذا الشئ يمكن
ان يستنبط مما سبق وما ذكره المص رد فى الجواب يرجع الى تغير الفاعل
من بعض الوجوه ولا يحصر تعذر الاتيان بالمثل فيه يعنى ان
فى الجزئية انما يكون تعدد بين المتحدين او عدم الاتحاد بينهما من جهة ان
ما خلق الله تعالى من الموذيات جواهر وما فعله العبد اعراض غير قارة
ولا معنى للمقايسة بينهما بان احدهما جزء من الاخر واما سائر ما فعله

من الاعراض القاره فكذلك ايضا اذ لا اتحاد بين العرض القار وغير القار
واما الحركات التى خلقها الله تعالى فى الاجسام النباتية وغيرها من الجماد
والبسايط فان قلنا باستنادها الى الله تعالى بلا واسطة لم يكن فيها
باستنادها الى الطبايع فكذلك وان قلنا
ما يمكن ان يدعى ان الايمان جزء منها فان ايمان زيد مثلا ان اريد انه
احسن من تحريك الله تعالى الحجر الى السفل بمعنى الحسن والقبح العقليين فذلك
ليس مما يمكن ادراكه بالعقل الا ان يحيط العقل بالجهات المحسنة التى
فى تحريك الحجر وفى ايمان زيد حتى يدرك اكثرية مدح الاول وان اريد انه
احسن منه شرعا فلا معنى له اصلا اذ لم يتعلق شرع بافعال الله تعالى
وبما يوجد منها فى البسايط والجمادات وان اريد انه احسن منه بمعنى
انه اكثر نفعا واعظم اثرا فى صلاح العالم واوفق للمصلحة فهو مم فانا
نرى ان الجمادات والبسايط ربما يكون اكثر نفعا من ايمان زيد الا
ترى ان ما يرى من اثار حركة الماء وغو الاشجار وما اشبههما انفع
للخلق وادخل فى نظام العالم الكبير من ايمان زيد وعمرو فانهما انما ينفعان
معروضهما ولو فرض نفعهما لغيرهما لما كان الا القليل بخلاف الاول
فاذا رأينا ذلك فى بعض البسايط والجمادات نجوز امثاله فى غيره
ثم ان فعل العبد من جملة افعاله تعالى بواسطة ولا نجوز فى كون بعض
افعاله تعالى جزءا من بعض وما ذكره المستدل من انه يلزم ان يكون فعل
العبد جزءا من فعله تعالى ايهام ومغالطة ولو صرحنا وقلنا لزم ان يكون
بعض معلولاته الثانية جزءا من معلولاته الاولى لم يمكن ابطال التالى

كيف وكثير من العقلاء المحققين قائلون بذلك والفرق بين ما يكون المعلول
الاول فاعلا للثاني وما يكون الامر نعم يمكن ان يق في الصورة الاولى
ان العبد اذا كان فاعلا كان اشرف وخيرا من علته ولا يجوز ان ينعكس الامر
وليس ببعيد وليس ما نحن فيه كذلك فان غاية ما يلزم ان يكون المعلول
الاول الذي هو غير العبد انقص في الخير واسفل في درجات الشرف من
المعلول الثاني الذي هو فعل العبد ولا محذور فيه وايضا لو تبين ان
معلولاته الاول كلها متساوية في الخيرية وشبهها لزم المحذور وايضا
لوجوب كون الايمان انزل مرتبة من مساوي خلق الموذيات والانزل
من المساوي للشيء انزل من ذلك الشيء واني لهم بذلك بل الله تعالى
فضل بعض معلولاته على بعض وكرم بعضهم دون بعض وفرق بينهم
بالاجتباء والاصطفاء وعدمه وهو من ضروريات دين الاسلام قال
المصنف ره والشكر على مقدمات الايمان اعلم ان الايمان له اسبابا
ومقدمات يتوقف وجود الايمان عليه وله مسهلات ومقربات لا
يتوقف وجود الايمان عليه لكن يسهل به ويقرب العبد منه بسببه
هو المسمى باللطف والله تعالى كما فعل مقدمات الايمان كذلك فعل
مسهلاته وربما علم ان الله تعالى لو لم يفعل هذا اللطف لم يترتب الايمان
على ساير المقدمات والميسرات ففعل تعالى ذلك اللطف الذي علم
ان العبد لا يختار الايمان الا عنده اعظم نعمة واكبر احسان فان
انتفاء المقدمات يترتب عليه انتفاء الايمان ولا يترتب على وجودها

وجوده

وجوده بخلاف ذلك اللطف فان الايمان يدور معه وجودا وعدما
فالنعمة العظمى في الشكر وحسنه هو ذلك اللطف ولعل المص اراد
بالمقدمات ما يشاوله على سبيل التغليب والمساهلة قال في الوارد
بلفظ الخلق لكل شيء صريحا هو قوله تعالى لا اله الا هو يمكن ان يق بان
المراد خالق الجواهر والاجسام وهذا يصلح للتمدح فان ما يعظم عند
الناس وقعه ويبهر العقول خلقه من جملة الجواهر والاجسام كالسماء
والارض ولقد اشير في كلام الله تعالى الى تعظيم خلقهما واشتمالهما على
دقايق الحكم وبدايع الصنع في غير موضع وقس عليه غيرهما من الجواهر
والاجسام المذكوره في القران العظيم والاخبار الماثوره وكذا لاستحقاق
العبادة فان جميع ما يستحق العبادة عند الناس داخل في الجواهر و
الاجسام ويمكن ان يق المراد بخلق كل شيء خلق اكثره فان العمومات ربما
تستعمل في الكثير الغالب اما مجازا كما هو الظاهر او حقيقة كما ذهب اليه
بعضهم ومن المعلوم ان خلق اكثر الاشياء دليل على استحقاق المدح
والعبادة والحاصل ان صيغة العموم محمولة على ما يقوم مقام الكل
اما من جهة عظم موقعه وكبر شانه او لكثرة عدده وتوفر مقداره وجه
وجه اخر وهو ان يكون المراد بالخلق هو التقدير وتعيين مواقعه وحدوده
واوزانه وآجاله وامكنته وازمنته الى ما لا يحصى وظاهر انه خالق كل شيء
بهذا المعنى حتى لافعال العباد فانه هو الذي قدره وحدده لا يجاوزون
في افعالهم الاقدار والحدود المضروبة لها وهذا علم بجميع الاشياء وزيادة

والعلم يصلح للتمدح ويدل على استحقاق العبادة وذكر بعض الافاضل
ان الخلق يمكن ان يكون بمعنى الايجاد المطلق اعم من ان يكون بواسطة
او بلا واسطة فيصح اسناد خلق كل شيء بهذا المعنى اليه وهذا غير الاسناد الى
السبب فانه مجاز في النسبة وهذا ان كان مجازا فهو في الطرف لا في
النسبة وان لم يكن مجازا فذاك ثم اعلم ان هذا الاستدلال اما بظاهر
العموم الذي يتضمنه الكلام الكريم فهو ظاهر لا شبهة فيه عند من يقول
بثبوت صيغ العموم ولا معنى للاستدلال عليه بالتمدح واستحقاق العبادة
واما بالقرائن المفيدة للعموم سواء كان قطعيا او ظنيا وفائدة
التمسك بالقرائن مع ان اصل الصيغ وجوهر اللفظ يفيده الاستغناء
عن اثبات ان للعموم صيغة والاستظهار باتمام الدليل على المذهبين ويحتمل
ان يريد تحصيل اليقين بالعموم ولما لم يحصل بمجرد اللفظ على شيء من المذهبين
تمسك بالقرائن فنقول هذا الدليل منقوض بان الله تعالى شيء بحقيقة الشيئية
ولا ينكره احد ممن يؤمن بالله والرسول والاشاعرة ايضا قائلون به و
ليس مخلوقا له تعالى فيختل عموم هذه اللفظة فان قلت غاية ما في الباب ان
يكون هذه اللفظة عاما مخصصا وهو حجة في الباقي قلنا قد عرفت ان
الكلام ليس في عموم هذه اللفظة بحسب الوضع وانما الكلام في افادة القرائن
له فاذن يحتاج في الجواب الى انه لا يضر تخصيص العموم ببعض افراده
فيما نحن فيه بالتمدح واستحقاق العبادة اذ ربما كان خلق البعض الباقي بعد
التخصيص مفيدا للتمدح والاستحقاق المذكور ولا يجب ان يخصص على

الوجه

الوجه الذي قيده المستدل من انه خالق لافعال نفسه قلنا ان نقول
مثله كما اشرنا اليه ثم من النظر على البصيرة المفيد الذي توصل المستدل
بابطاله الى اثبات العموم وزعم ان التقييد والتخصيص منحصر فيه واذا ثبت
بطلانه ثبت العموم يدل على سفاهة عظيمة وجهل مجاوز للحد وحمق
مفرط وما اشبه بقول من قال انما يرفع بعض الطيور واحد رجليه عند
النوم لانه لو رفع رجليه معا سقط وكذلك قوله تعالى الله خالق
كل شيء وهو الواحد القهار والجواب عنه قد علم في الاية الاولى وربما يتمسك
بصدر الاية وهو قوله ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق
عليهم قل الله خالق كل شيء الاية ووجه التمسك ان الظاهر وقوع كاف
التشبيه موقع المصدر لا المفعول به ولو كان الامر كما يقول المعتزلة لكان
كل احد قد خلق مثل خلقه في الجملة هذا ما اشار اليه في شرح المقاصد
وفيه نظر اما اولا فلان كون الكاف في قوله تعالى كخلقه واقع موقع المصدر
لا المفعول به غير ظاهر ولا ترجيح لاحدهما على الاخر لا من جهة اللفظ ولا من
جهة المعنى واما ثانيا فلان ذلك الذي ذكره مبني على ان يكون المراد
من التشبيه هو الاشتراك في اعم العام وليس كذلك بل المتبادر من التشبيه
هو الاشتراك في الصفات الخاصة والمشهورة للمشبه به الا ترى ان
النوم لا يشبه بالبدر في الوجود والشمس لا يشبه بالمعدوم في الامكان
وهو ما تقرر في موضعه ولو تنزلنا عن ذلك فالقرينة دالة على ان المراد
من المشابهة ما يكون منشأ للاشتباه ومزلقا لاقدام العقول في

ذروة التوحيد وعدوا لهم في الهوى الى مهاوي الاشراك حيث فرع عليه
تشابه الخلق واما ثالثا فلان المخالف دعوى ظهور المصدرية دون المفعولية
لعوله وجب ابطال الدليل عليه اذ لو اكتفى في التشبيه بمجرد الاشتراك في اعم
العام لوجب ان يتم على مذهب الاعتزال ان مخلوق غيره تعالى ايضا مثل
مخلوقه تعالى في الوجود والامكان كما يمكن ان يتم ان خلقه مثل خلقه و
ايجاده مثل ايجاده ولو لم يكتف بمجرد الاشتراك في المفهومات العامة
لم يتم الدليل اتم فلابد من كلام وجيه في الدليل على المصدرية دون
المفعولية قوله وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود
ممكن من الممكنات بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص مطابق للغرض
والمصلحة ولافادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم ان
خلقنا صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شيء خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان
كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر و
بما اشرنا اليه من كون الشيء اسما للموجود او مقيدا به اندفع ما قيل انه لابد
من تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لم يخلق ما لا يتناهى
من الممكنات مع وقوع اسم الشيء عليه وح لا يبقى فرق بين النصب والرفع
ولا بين جعل خلقنا خبرا او صفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق
ظ لان الخبر حينئذ ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة كذا في شرح المقاصد
وانما قيدنا الموجود بالممكن لئلا يلزم خلق الواجب تعالى ولا يخفى ان المقرر عند
المتكلمين ان الشيء يساوق الموجود فتقييده اذن بالممكن تقييد من باب

الاشيا

الاضمار واذا اضمرنا لم يلزمنا ان نضمر ما يوافق مذهب الاشاعرة بل
يمكن ان نضمر ما يوافق مذهب المعتزلة كقولنا كل شيء خلقناه بقدر بل هو
اضمار شايع وله امثال مثل قولهم كل حيوان يذبح بالسكين اي كل
حيوان يذبح يذبح بالسكين وكان الاولى ان لا يخصص بالممكن بل يبقى على
اطلاقه ويكون الواجب تعالى مستثنى من العموم من باب تخصيص العمومات
وهو راجح على الاضمار وينبغي ان يعلم ان كون المختار قراءة النصب معلوم
من خارج فان السبعة قرؤا بالنصب وقراءة الرفع شاذة وبعد ثبوت
قراءة النصب وكونها مختارة يثبت كون جميع الموجودات الممكنة مخلوقة
له تعالى والا فتقدير الرفع لا يفيد المدعى بل يفيد خلافه فتعليل كون الموجودات
الممكنة مخلوقة له تعالى بقراءة النصب وكونها مختارة تعليل من باب الان
وعكسه كما ذكره من باب بيان اللم ولا دور ولو قيل بان اصل قراءة النصب
لما كانت متواترة امكن الاستدلال بها على المطلوب ثم لما ثبت المطلوب
بها ثبت ترجيحها على القراءة الاخرى لانها توهم خلاف الحق فيكون
القراءة الاولى مختارة ولو كانت القراءة الاولى لا تدل على خلاف
الحق كما لا تدل عليه لم يلزم من ذلك كونها مختارة لكان ممكنا لكن يرجح
ح المعارضة بان تدل بالقراءة الاخرى على خلاف المدعى ونقول انه
ثابت والقراءة الاولى ماولة بتخصيص العموم بغير افعال الحيوان فـ
المختار هو القراءة الثانية لان الاولى تحتاج الى تخصيص ولا فصل
بينهما وتوهم ان دلالة العموم من باب المنطوق دون المفهوم بخلاف الثاني

فانه من باب مفهوم الصفة ساقط لان دلالة المفهوم عند الاكثر ادرج
من دلالة العام على الخاص ولهذا يجوزون تخصيص العموم المطلق
على ان التصدى لاثبات كونها محتارة بهذا الوجه ذكان مع ثبوته
ثبوتا ظاهرا لاية تاب وانت خبير بان ما ذكره من التفسير الاول معناه
انا خلقنا كل شئ متلبسا بقضاء سابق وهو المقصد الاولى واذا
القدر عندهم فيكون الفعل الاول محذوفا مفسرا بفعل ثان ويمكن
ان يكون المحذوف فعلا غير مفسر مدلولا عليه بالقراين كقولنا انا
احكمنا واتقنا كل شئ خلقناه بقضاء سابق بحيث لا يرى فيه الخلل
ولا يتطرق اليه الفساد ولا مجال لاحد ان يعيبه ويطعن فيه او يرمقا
وحتمناه بقضاء سابق محكم وجه لا مفر له ولا دفع ولا يحتمل التبديل والرد
ويكون الفعل المذكور صفة عاملا للنصب وخلاصة الثاني انا خلقناه
متلبسا بتدبير وتقدير يوجب انطباقه على النظام الاعلى والترتيب
الاصلح وموافقته للاسلوب الحكيم وتشييده للبناء الحق وعلى هذا ايضا
يمكن ان يكون الفعل المحذوف غير مفسر والذي يزعمونه مفسر المعنى
انا قضينا كل شئ خلقناه واوجبناه وحتمناه متلبسا بتقدير وتعديل
لا يتجاوز القدر الصالح ولا يقصر عن مقتضى الحكمة والمصلحة ومن ابى
ان تقدير غير المفسر اذا دلت القراين عليه ومن الظاهر ان المقام يصلح له
على ما ذكرنا وعدم تعين احدهما باحتمال الاخر مشترك ولئن سلمنا ان
المقدر هو المفسر فاحتمال ان يكون الخلق بمعنى التقدير الذي يجري مجرى

الهندسه

الهندسة في العباد قائم ولا يجب ان يكون بمعنى الايجاد ولعله هو الاولى
والقدر هو التسوية والتعديل والتطبيق على مقتضيات المصلحة
والصواب ويمكن ان يكون بمعنى القضاء يعني انا قدرناه حدودها و
نهاياتها في احجامها واعظامها وازمانها بل في كيفياتها وعمرها
ايضا بقضاء سابق وقدر متقدم وكذا احتمال ان يكون الخلق ما يشمل
الخلق بواسطة وهو كثير في الاستعمال وكونه مجازا ثم فظهر انهم لا مستند
لهم في هذه الاية وبدلالة الحصر عطف على قوله صريحا والمعنى ان
من الوارد بلفظ الخالق ورد وحاصره على الاخبار به وكذا ورد اخبارا مقرونا
بدلالة الحصر او مسببا بها او مستفادا منها فان المقرون بدلالة الحصر
المستفاد بها يكون خفيا ضمنيا مقابلا للصريح وجعل الباء للسببية اولى
فان الملابسة والمقارنة بدلالة الحصر لا يدل بنفسه على مقابل الصريح
ولا الصريح بل يحتاج الى الاستعانة بالمقابلة وانما كان الحصر ظاهرا
اذا كان هو ضمير الشان او مبهما يفسره الله لان الخالق ح يكون خبرا
فافادة الحصر يتوقف على التجربة لان المسند والمسند اليه ح معرفتان
وهو دليل الحصر كما تقرر واما على تقدير كون الخالق صفة الله تعالى فالخبر
هو الله والمسند اليه هو الضمير فاللازم حصره تعالى في المكنى عنه لا حصر
الخالقية واما ما وجهه به الامام فبعد تسليم اما اولا فلان كونه لعلم
غيره الا لا عطاء الذات المخصوص مم بل الاعلام ربما كانت الا على
صفات المدح والذم وربما اشتهر الذات في ضمن بعض الاعلام بصفة

فيحال العلم على الذات دلالة على تلك الصفة كما في هذا حاتم وذاك
ورعايتي في كتب الرجال للمذكور بصفة او كنية او لقب ان هذا فلان
يسمونه باسمه ليكون اسمه دالا على قصة معروفة وحكاية مشهورة او جرح
تعديل واما ثانيا فلان قولنا هذا المعين ليس الا هذا المعين كلام
صادق في نفسه صحيح لا فساد فيه الا انه غير مفيد واذا ضممنا اليه الوصف
حصلت الفائدة كما انه بدون الحصر كان كذلك فان قولنا هذا المعين هو
هذا المعين ايضا لا فائدة فيه واذا اضيف اليه الصفة صار مفيدا ولا
يجب ان يكون الحصر بالنسبة الى الصفة فقط كما ان الحمل والخبر بدون الحصر
لا يجب ان يكون بالنسبة اليها بل يمكن ان يكون بالنسبة الى المجموع اي مجموع
الموصوف والوصف وهو لا يفيد المطلوب فان انحصار الذات المعينة
الموصوفة بالوصف المذكور في مرجع الضمير وما كنى به عنه لا ينافي
تحقق الصفة في غيره فان قلت انحصار الذات المعينة مع الوصف
لا يحتاج الى اداة الحصر لانه يمكن استفادته من مجرد الخبر والحمل ايضا فان
الذات المعينة اذا حملت على شي انحصرت فيه وانحصار الجزء في الشي
يوجب انحصار الكل اعني مجموع الموصوف والصفة فيه فيلزم لغوية اداة الحصر
قلنا لا نسلم ان جميع اجزاء الكلام واساليبه يجب ان يكون مفيدا لا غير
عن ذلك اللازم ان يكون للكلام فائدة وهي الفائدة متحققة ومن اين ان
الحصر المستفاد من هذا الاسلوب يجب ان يكون بحيث لا يستفاد بدونه ولو
سلم ذلك في الادوات كالا وانما فلا نسلم على ان هذا الاسلوب في غيره

الخبر فوايدا اخرى غير الحصر ولعل الحصر من فوائده التي تتفق وجوده
ولا يكون مقصودا للبليغ ولو صح هذا الورود ان ذكر لفظ العلم لا فائدة
فيه ولو لم يذكر في الكلام وقال هو الخالق لا فاد الحصر سيما بعد تكرر
ذكره سابقا واما ثالثا فلانا سلمنا ان الحصر يجب ان يكون بالنسبة الى
الصفة لكن لا نسلم انه يجب ان يكون بالنسبة الى صفة الخلق فقط بل لا
انه بالنسبة الى جميع الصفات المتوالية من كونه خالقا بارئا مصورا او
انحصار هذا المجموع فيه تعالى تام فان غيره تعالى لا يجمع بين الخلق للاشياء
والايجاد لها بريا من التفاوت واعطاء صورها وكيفياتها وايضا
قد فسر كثير من المفسرين الخلق في هذه الاية بتقديرها وتسويتها على
مقتضى الحكمة وعلى هذا سقوط الاستدلال ظاهر وقد اعترف في شرح
المقاصد بضعف هذا الدليل حيث قال وفيه ضعف لا يخفى على
العارف باساليب الكلام قوله ولعل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم
وما تعملون يرد عليه ان هذا انما يتم لو كان ما مصدرية وهو ممنوع ويجوز
ان يكون موصولة وكونه موصولة لا يحوج الى الحذف والاضمار وانما
يحتاج اليه لو كان الضمير العايد بالنسبة الى الموصول واجبا وليس ذلك
الا في العايد المرفوع واما في المنصوب فلا وكون المعنى مقتضيا للعايد
داعيا اليه لا يوجب الحذف المرجوح فان المفعول الصريح وكثيرا من
متعلقات الفعل حاله هذه وان السامع ربما اشتاق اليه وينتظره
ولا يكون ترك مما يورث الاضمار والحذف في الكلام وكلام اهل

في وجوب الاضمار والحذف مبني على داع لفظي ولا يرجع الى حجة معنوية
على ان كون المصدرية غنية عن الحذف غير ظاهر بل عند بعضهم يحتاج
الى العايد ايضا وما قيل من ان ما يعملون عام على تقدير الموصولية
يشمل نفس العمل ايضا لان العمل يعم الافعال الوجودية التي هي من
قبيل الاثار القائمة بالغير ونفس التاثير والذي يقع عليه العمل
بالمعنى الاول هو الاصنام [illegible] وشبهها واما الذي
يقع عليه العمل بالمعنى الثاني فهو العمل بالمعنى الاول الذي هو محل
النزاع ولما كان اسم الموصول عاما شاملا للمعمولين فمحل النزاع داخل
في الاية على تقدير الموصولية فضعيف جدا اما اولا فلان الموصول
انما يدل على العموم على تقدير تسليمه لو لم يكن قرينة العهد قائمة واما
على تقدير قيام قرينة فالمشهور عندهم انه يحمل على المعهود دون
العموم والشمول والمعهود الذي سيق الكلام له وابتدا حكايته
الى ان انتهى اليه هذه اللفظة هو الاصنام التي كانت لقوم ابراهيم عليه السلام
واما ثانيا فلان العمل ان كان بمعنى الاعمال التي هي الاثار القا[ئمة]
بالانسان من الحركات والهيئات التي وقع النزاع في صدورها
من العبد او الله تعالى كان اسم الموصول عبارة عن الاصنام لا عمن
فان الذي يقع عليه العمل بالمعنى المذكور لم يكن للعموم مجال وان
كان اعم من ذلك فنقول على تقدير المصدرية ان كان الكلام على
العموم اي خلق جميع اعمالكم من التاثيرات والاثار لزم ان يكون

التاثير

التاثير الذي هو امر اعتباري ايضا مخلوقا له تعالى وهو باطل فان الخلق
بمعنى الايجاد ولا يطلق على معنى يتناول الامر الاعتباري سواء
كان باعتبار وجوده الذهني او الرابطي وان لم يكن على العموم كان
اللازم خلق بعض اعمال العبد ونحن نسلم ذلك فان الفعل الاضطراري
الذي لا يكون للعبد فيه قصد واختيار وانما يخلقه الله تعالى في الانسان كا
لنمو والسمن ثابت لا ينفيه احد فان قلت نختار الثاني ونقول على
تقدير المصدرية وارادة العموم انما يلزم خلق التاثير لو كان للعبد
عمل بمعنى التاثير ونحن في صدد ابطاله بهذه الاية وان انحصر في الاعمال
بمعنى الاثار وحكم بخلق الله تعالى له ثبت مطلوبنا وعلى تقدير الموصولية
لو ثبت للعبد عمل بمعنى التاثير لكان من جملة الاعمال وتناوله العمل
لو ولزم ان يكون متعلقه محكوما عليه بخلق الله تعالى اياه فثبت المط[لوب]
وهو يستلزم ان لا يكون للعبد عمل بمعنى التاثير فيكون ثبوت التاثير
للعبد مستلزما لعدمه وهو لا يضرنا ولا يلزم في الاية تناقض فان قلنا
العمل للعبد انما هو بالمعنى الاعم وليس الاعم دالا على الاخص حتى يجاب
انما يلزم تناقض فيما يلزم من الاية على تقدير ثبوت التاثير للعبد لا
في مفهومه على انه لو لزم في مفهومه ايضا لم يقدح في مقصودنا لجواز
ان يكون الباطل ثبوته مستلزما لاشتمال الاية على التناقض قلت
نحن نقول على تقدير الموصولية انما يكون اللفظ عاما للاعمال التي هي
محل النزاع ان لو تحقق للعبد عمل بمعنى التاثير وهو غير لازم لان العبد

لا تأثير له بل لان العمل لا يطلق على التأثير الا عند القصد ولا ينصرف
اليه عند الاطلاق وانما العمل هو مثل الصلوة والصوم والرفع والجذب
وما اشبهها واثبات ان العمل يطلق على نفس التأثير ايضا دونه خرط القتاد
وقد ظهر من ذلك ان كلا منهما يحتاج كون كلمة ما مصدرية ومنع العموم
هذه اللفظ فان عموم المصدرية غير معهود ولا ادعاه احد من علماء
الاصول وما يتوهم انه في قوة المصدر المضاف وهو يفيد العموم توهم
فاسد فغاية ما يلزم ح كون بعض افعال العبد مخلوقا له تعالى وهو لا يفيد
المطلوب وربما يتمسك بالاية على وجه آخر وهو انه على تقدير الموصولية
يكون الاسم الموصول الذي يقع عليه العمل عبارة عن نفس العمل لا غيره
من الاجسام والاصنام اذ لا يعهد تعديه العمل ونصبه لغير الاعمال
كقوله تعالى يعملون الصالحات ويعملون عملا دون ذلك ومن عمل صالحا
فلنفسه واذا كان منحصرا في الاعمال التي هي غير الاجسام وهو عام
تناول محل النزاع لو جاز اطلاق العمل على الاضطراريات التي
لا تدخل تحت القدرة ولو لم يجز الحصر في محل النزاع وعلى تقدير
المصدرية فالامر ظاهر ويجاب بان تعدية العمل الى الاجسام شائع كما
قال الله تعالى يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب
وقدور راسيات وقوله تعالى ان اعمل سابغات وعلى التزود والتشنج
والحديث في التفصيلة وانكار عدم انحصار العمل في الاحداث مكابرة
ولما كان العهد ظاهرا فالتمسك بالعموم باطل وكذا ظهور الامر على

تقدير المصدرية اذ لا عموم له ح قوله احتج على علمه تعالى بما في القلوب من
الدواعي والعقايد انه يمكن ان يكون المعنى الا يعلم بذات الصدور من
الضماير والعقايد وشبههما من خلق تلك الضماير والسراير وعليه
مبنى الاستدلال وعلى ان الضماير والسراير التي هي ذات الصدور
من الاعمال الاختيارية التي هي محل النزاع ولما جعل خلقه له دليلا
عليه ثبت المطلوب لانه تعالى لا يستدل بالباطل الذي لا يوافق الواقع سواء
كان مناط الاستدلال هو الخلق فقط ام مع كونه تعالى لطيفا خبيرا فانه
لابد من كون الخالق ثابتا البتة على التقديرين بخلاف المقصد الثاني
اعني الاستدلال بالاية على نفي كون العبد خالقا لافعاله بطريق الاستدلال
بنفي اللازم على نفي الملزوم فانه يتوقف على كون الاستدلال بالخلق فقط
على العلم وهذا الاستدلال من القبايح الواضحة والمخازي الفاضحة
اما اولا فلانه استدلال بالاحتمال اذ كما ان المعنى المذكور محتملة الاية
كذلك يحتمل ان يكون المعنى الا يعلم من خلق الاشياء البديعة كالسموات
والارض والانسان والحيوان وغيرها مما يشتمل على بدايع الحكم ولطايف
الصنع ودقيق الفطرة ما تسرونه في ضمايركم وبواطنكم فان خلق
تلك الاشياء يدل على احاطة تامة وعلم واسع وخبرة شاملة ومن كان
له هذا العلم العظيم الواسع فما تظنونه بهذا القليل النادر الذي تخفيه
صدوركم او الا يعلم من خلقكم وهو لطيف نفوذ في بواطن الاشياء نخفيه
ويدخل الداخل التي يصعب لغيره الوصول اليها خبيرا في خلقكم و

بواطنكم من الاعضاء والاجزاء او خبير بالامور العظيمة والاسرار الغامضة
بما يجري في خلقه وعليه وعلى هذا يحتمل ان يكون مجموع الامور الثلث من الخلق
واللطف والخبرة دليلا واحدا وان يكون كل واحد دليلا على حدة وفيه
احتمالات اخر يجدها من يراجع التفسير ويغوص في معاني القران واما
ثانيا فلان كون الضماير والسراير من الاعمال الاختيارية التي هي محل النزاع
باطل فان الخواطر والدواعي لا نزاع في انها انما يوقعها في القلب ويخلقها
في باطن الانسان ولا ينسب الى قدرة العبد وانما ينسب الى قدرته العلوم
الاكتسابية التصورية والتصديقية وذلك بالتوليد واما غيرها فهي
امور اضطرارية يضطر الله تعالى عباده اليها ويجبرهم عليها كما صرح به شيوخ المعتزلة
وكذلك الاماني والشهوات فانها ايضا مخلوقة له تعالى ليس من صنع العبد
واما العلوم الاكتسابية فهي بالتوليد وكونها فعلا للعبد بهذا المعنى لا
ينافي كونها مخلوقة له تعالى والاستدلال به على العلم بها فانه يصح فلا دلالة
الاية على مطلوبهم اصلا واما ثالثا فلان الاستدلال بعموم هذه الاية على
عدم كون العبد خالقا لافعاله يتوقف على كون الخلق ملزوما للعلم وقد
عرفت انه غير لازم ويمكن ان يكون الملزوم مجموع الخلق واللطف والخبر
واما رابعا فلانا سلمنا ان الاية دالة على كون سائر العباد مخلوقة له تعالى
وانها من جملة محل النزاع فيجوز ان يكون الخلق اعم من ان يكون بواسطة او
بلا واسطة والخلق بهذا المعنى مما يصح الاحتجاج به على العلم مع صحة التوحيد
كما تقرر عند الحكماء والمحققين من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وبه يستدلون

على علم الواجب بجميع الاشياء بوسائط بعيدة فالاولى ان يكون الخلق بهذا
المعنى واقعا وهو غير المدعى والمعتزلة قايلون به وبلفظ الجعل قوله تعالى
حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك الى هذا انما يتم اذا كان الجعل المتعدي الى
مفعولين بمعنى الخلق والايجاد المتعلق بالمفعول الثاني وهذا ممنوع بل
الظاهر انه مجرد الترجيح العرفي والعادي لذلك الشي يكفي لصدق الجعل و
التصيير الا ترى انه يصح ان يقال للمؤدب انه جعل تلميذه العلامة عالما بالعربية
مع انه غير فاعل له ويصح ان يقال للانسان انه جعل حديقته كالنخلة ولا يحكم
احد بكونه مجازا ولا خطائيا ان اهل العرف كلهم يعتقدون ان ايجاد النخل
ومفيض الصور والنفوس الباقية عليه هو الله تعالى واذا تتبع الانسان
الاثار الماثورة والكلام الذي يوثق به لم يشك فيما ذكرنا ودعوى ان
لا مجال للتاويل في الايات المذكورة لكثرة ووضوح دلالتها كما في شرح المقاصد
تحكم واقتراح واماني كاذبة لا يخلو الانسان منها بطائل ثم لا يخفى ان الاستدلال
بقوله تعالى واجعله رب رضيا انما يتم في موضعه فان الرضا هو فعل له تعالى لا فعل
العبد وانما فعل العبد هو الافعال التي وعد عليها الرضا نعم يحتمل ان
يكون المراد بهذا الدعاء مسئلة تلك الافعال التي يترتب عليها الرضا لكن
يمكن ان يكون المراد به سؤال رضوان الله تعالى وقد جرت العادة من المسلمين
بان يطلبوا اليه تعالى ان يرضى عنهم فمن اين لهم ان السؤال هنا يتعلق باسباب
الرضوان دون نفسه والقول بان الرضا بعد تلك الافعال لا حاجة الى سؤاله
ويقبح قبلها او طلبه لكم ممنوع لشيوع سؤال الناس اياه حتى الانبياء

الاولياء ووقوع الاجماع على صحته وتاويله بحيث يرجع الى سؤال الاعمال
معلوم البطلان لمن تتبع مواقع هذا السؤال واما الحل فقط على اصول
العدلية والاشاعرة قوله وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله ولا
اقول هذا مكابرة صرفة وتحكم فان حذف مثل هذا من النكات عما
اللطايف ولو ذهب احد الى ان قوله يفعل ما يريد فعله لكان تطويلا قبيحا
ومن الشايع الذايع الذى لا ينكره الا غبى او معاند ان يقال افعل من
اريد واتق من اريد والمعنى من اريد قتله واتقاءه وقوله انك لا تهدى
من احببت اى هدايته لا نفسه وكذا الامر فيما يختص بغير العقلاء
كقوله اكل ما اريد واشرب ما شئت وبالجملة هذا الكلام سخيف جدا
ومن العجايب ان المحقق التفتازانى حكم على بعض وجوه الاستدلال
بالايات كقوله تعالى هو الله الخالق وقوله اسروا قولكم او اجهروا به و
نظايرها بالضعف وادعى ان هذه الدلالة لولا ان الايات المتضمنة
لفظ الجعل ونحوها يدل على ان صنيعه هذا ليس عن مكابرة بل عن جهل و
غباوة ثم انه يمكن ان يستدل بهذه الاية على وجه آخر وهو انه تعالى لم يرد
الايمان والطاعات ممن لم يؤمن ولم يطع فانه لو اراد ذلك منهم لفعله
فيهم ومن قال بانه تعالى يريد الايمان والطاعات منهم قال بانه خالقها
بلا فصل بين الامرين كما انه يقع في التقرير الاول انه اذا ثبت انه خلق
الايمان والطاعات لزم ان يخلق غيره من الكفر والمعاصي لعدم القائل
بالفرق قوله ويعضدها ذكره قوله تعالى كل من عند الله بعد الاية وغيرها هكذا

وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا
هذه من عندك وظاهر هذه الاية ارادة النعمة والبلية بحسب احوال الدنيا
كالخصب والجدب اذ لو كان اعم من ذلك لزم ان ينسبوا الطاعة الصادرة
عنهم الى الله تعالى ومن المعلوم انه بمعنى الايجاد والخلق اما بلا واسطة كما
يقوله الاشاعرة او اعم من الذى بواسطة وبغير واسطة كما هو مذهب
العدلية وان ينسبوا المعصية الواقعة منهم الى النبي صلى الله عليه اما بالفاعلية ولا
معنى له وايضا لم يكن احد من اليهود والمنافقين يقول بصدور معصيته
عن النبي صلى الله عليه واضافة ذنبه اليه بهذا المعنى واما بالمعنى الاعم من الفاعلية و
غيرها بحيث يشمل ما ينسب اليه على سبيل التطير والتشائم والتقابل
بين الاول والثاني ح ان في الاول يراد محض فاعليته تعالى عن مدخلية
النبي وتجرده عنها وفي الثاني يراد مقارنة تاثيره وايجاده لها او
مصاحبته اياها وهو ايضا فاسد لان احدا منهم ما كان يقول بان ذنبه
ومعصيته بشامته ولا هو مما يروج عند اوليائه والموافقين له على رايه
والمتحلين لمذهبه ومما يدل على ان مصداق الحسنة والسيئة في هذا
الكلام هو الجدب والخصب وشبههما اضافة الاصابة اليهما ولا
يعهد ان يقال اصابتني الطاعة والحسنة او اصابتني المعصية والسيئة ولو
دعا احد وقال اللهم اغفر لي السيئات التي اصابتني واجرني على الطاعات
التي اصابتني لانكر عليه على ان الحسنة والسيئة في القران مع لفظ الاصابة
لم يستعمل الا فيما ذكرنا دون الطاعة والمعصية على ما يظهر بالرجوع

وقد روي ان اليهود قالوا لما دخل محمد المدينة نقصت ثمارها وغلت اسعارها
ثم قال تعالى قل كل من عند الله يبسط ويقبض حسب ارادته فما لهؤلاء القوم
لا يكادون يفقهون حديثا يوعظون به وهو القران فانهم لو فهموه وتدبروا
معانيه لعلموا ان الكل من الله او حديثا كبهايم لا افهام لها او حادثا
من صروف الزمان فيتفكروا فيها فيعلموا ان الباسط والقابض هو الله تعالى
ما اصابك يا انسان من حسنة من نعمة فمن الله تفضلا منه فان كل ما يفعله
الانسان من الطاعة لا يكافي نعمة الوجود فكيف يقتضي غيره ولذلك قال
عليه السلام ما احد يدخل الجنة الا برحمة الله قيل ولا انت قال ولا انا [illegible] وما
اصابك من سيئة من بلية فمن نفسك لانها السبب فيها لاستجلابها بالمعاصي
وهو لا ينافي قوله تعالى قل كل من عند الله فان الكل منه ايجادا وايصالا
غير ان الحسنة احسان وامتحان والسيئة مجازاة وانتقام كذا في تفسير
البيضاوي ومنه قد ظهر ان الاتيان لا جبر فيهما لواحد من الاشاعرة
والعدلية وبهذا يظهر فساد ما في شرح المقاصد من ان الكل في هذه
الاية جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها
بخلق الله تعالى ومشيته لان منشا الاحتياج هي الامكان او الحدوث
مشترك بين الكل بحيث لا ينبغي ان يخفى على العاقل فما لهم لا يفقهون ذلك
فعلى هذا يكون قوله تعالى بعد ذلك ما اصابك من حسنة الاية واردا على
سبيل الانكار اي كيف يكون هذه التفرقة او محمولا على مجرد السببية دون
الايجاد توفيقا بين الكلامين انتهى وذلك من وجوه الاول ان ظهور

ما ادعى ظهوره لا وجه له اصلا وقد عرفت ان الظهور والخفاء بالعكس
مما ذكره بل ما ذكره من المعنى ليس صحيحا اصلا الثاني ان تعليل ظهوره
من الاية بما ذكره من الدليل وهو ان منشا الاحتياج لا معنى له لانه
ان تم دل على صدق كون الكل من عند الله في نفس الامر لا على ظهوره من
الاية الا ان يريد به تعليل نفس ذلك المقال العام لا ظهوره من الاية
الثالث ان هذا التعليل في نفسه هذيان فان الامكان او الحدوث علة
الاحتياج الى المؤثر لا الى مؤثر واحد بعينه على انه لو سلم فالمحتاج الى ذلك
المؤثر الواحد لا ينافي ذلك الذي ادعيناه من اسناده الى الغير فانه ايضا
محتاج الى الله تعالى بواسطة ولا يتكلم من ذلك المحتاج الى ذلك الواحد الرابع
ان المراد بقوله تعالى قل كل من عند الله لو كان مجرد ما ذكره من ان الكل صور
بخلق الله تعالى ومشيته لم يكن نافيا لقول من يقول للسيئة هذه من عندك
كانهم انما ارادوا بذلك انه بشومك وباستحقاقك لذلك فاصابنا بما
لنا ولا ينافي هذا صدوره من الله تعالى بل المراد انه من الله تعالى بدون مدخلية
التطير والتشام واستحقاق الجار وبهذا يحصل التنافي والتقابل بين
قولهم وقوله ويؤيده ما ورد في نفي العدوى والطيرة وهو كثير في الاخبار
والاثار وعلى هذا لو حملنا قوله تعالى انه من الله على انه منه بواسطة او انه
بقضائه وتدبيره دون خلقه وتاثيره يحصل المطلوب ايضا لانه على اي
تقدير لا بد من ارادة انه بلا مدخلية التطير بالجار وقرب المنزل والدار
وبعد التقييد به يحصل التقابل على اي معنى حمل صدور تلك الامور من الله

الخامس ان حمل الاية الثانية على الاستفهام الانكارى حمل بعيد جدا وهذا
لم يلتفت اليه احد من المفسرين وايضا لا شاهد له فى القرآن العظيم
لا نظيرا له على ان دخول الاستفهام على كلمة الشرط او الموصول الذى او على
بمعنى الشرط حتى صح دخول الفاء فى جزءه غير صحيح لان كلا منهما له صدر
الكلام ثم ان جوزه بعضهم فى همزة الاستفهام نحو ويل لمن افترى على الله
كذبا السادس ان سببية العباد للسيئات ان كان من جهة كونهم محلا
لها او موضوعا لايجادها واحداثها فهى موجودة فى الحسنات ايضا فلم
يكن للتفرقة معنى مع ان هذا لا يجرى فى السيئات التى هى البلية العاجلة
كالقحط والجدب وان كان من جهة الاستحقاق والمجازات فعندهم ان
لا استحقاق [illegible] والعقوبات والاستحقاق الشرعى والعادى
مشترك بين الحسنات والسيئات على ان استحقاق المعصية وجعلها
مكافاة للعمل على آخر لا يحصل معناه الا على اصول المعتزلة بتكلف بعيد و
يمكن لك بهذا ان تعلم ما فى كلام البيضاوى من الفساد حيث قال ان
السيئة مجازاة والحسنة احسان وامتحان فانه ان اراد بالمجازاة ما هو
بحسب العقل فهو منفى عنده وان اراد ما هو بحسب الشرع فهو مشترك بين
الحسنة والسيئة فان الحسنة ايضا تقع مجازاة ومكافاة للعمل عند جميع اهل
الاسلام بل هو من ضرورى الدين وانما الخلاف فى ان المجازاة هل هو مقتضى
العقل اولا وكذلك السيئة والحق ان هذه الاية ظاهرة فيما ذهب اليه
بعض اصحابنا من ان الحسنات لا يوجب الجزاء والثواب عقلا وانما هو

مجرد

مجرد تفضل ووعد منه تعالى وعد عباده به منا منه تعالى عليهم بخلاف السيئات
فانه يحق بها عليهم الجزاء والعقاب عقلا قوله وما بكم من نعمة فمن الله
هذا موقوف على ان النعمة اذا اطلق يتناول الايمان والهداية والعمل
الصالح وان اسناده الى الله تعالى بانه منه لا يصح الا بان ينتهى سلسلة الاسباب
الفاعلية اليه ولا بان يكون بتمكينه واذنه ولا بان يكون بتدبيره وصنعه و
لطفه بان لا يمكن حصولها الا بمعونة اسباب وآلات يخلقها الله ويسوقها
الى العبد وعلى تقدير امكان حصولها بدونها لا يحصل ولا يقع اختيارا لعبد
عليه قطعا الا بهاوات حيز بان كل ذلك ظاهر المنع اما اطلاق النعمة
على الايمان والعمل الصالح فلقوله تعالى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وقد وقع الاتفاق
على انه فى شان بعض من يؤمن ويعمل العمل الصالح فان كثيرا من الشيعة
يروى انه فى رجل من الانصار يكنى ابا الدحداح وجماعة من العامة ايضا
يروونه كذلك وفى الصحيح انه عليه السلم قال فى جنازته كم من عذق لابى الدحداح
فى الجنة وبعضهم يحمله على على عليه السلم واكثر العامة يحملونه فى ابى بكر وشئ
من اصحاب هذه الاقاويل لا يعتقد فيمن نزلت الاية فى شانه انه خال من
الايمان والعمل الصالح بل يعتقد له كمالا فيهما فلو ان النعمة يطلق
عليهما عند الاطلاق لم يحسن ان ينفى هذه النعمة بدون تقييد واما
عدم صحة الاسناد الى الفاعل البعيد بانه منه فظاهر ايضا فان من يعطيه
الامير يجوز له ان يقول هذه النعمة من السلطان وايضا اهل العرف يسندون
الشئ منا الى المادة البعيدة ويقولون الدجاجة من الدجاج والبيضة من البيضة و

[illegible]

اذا صح النسبة الى المادة البعيدة فلم لا يصح الى الفاعل البعيد وايضا قد
ينسب الى الكاسب البعيد عندهم كالباعث على الفعل والمحرض عليه و
كالسبب الذى لا يباشر ومع ذلك يكون الدية عليه فالفاعل البعيد اولى
وقال الله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا واذا جاز نسبة الخطيئات
الاغراق الى كلمة من فالى ما نحن فيه بطريق اولى وقس عليه الباقى و
مما يؤيد ان نسبة نعمة الايمان اليه تعالى بانه منه باعتبار الطافه ودلالته
قوله تعالى بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ولم يقل ان خلق فيكم الايمان
بل هذه الاية ظاهرة فى نفى خلق الايمان والا لكان الواجب الامتنان
بخلق الايمان بدل الهداية اليه قوله كتب فى قلوبهم الايمان هذا ايضا
انما يدل على المط اذا كان الكتب بمعنى الايجاد وكان الايمان من المتنازع
فيه وقد عرفت ان الثانى محل النزاع واما الاول فلا وجه لما ضم ما ادعاه
من يدل على ان حقيقة الكتابة هى الايجاد حتى يقال ان من كتب شيئا فقد اوجده
فهو لا يستحق الخطاب بل هو مجاز اما من الايجاد كما هو زعم الاشاعرة
واما من تصويره وتمكينه وايجاد ما يقرب منه ويعين عليه كما هو زعم العدلية
قوله وانه هو اضحك وابكى لا يخفى ان هذا الدليل مضحك ومبك فان
اسناد الاضحاك الى كل عجيبة والى كل من ياتى بالاعاجيب الدالة على
الضحك شايع وكذا اسناد الابكاء الى النوائب والمصائب ودعوى
كون كل ذلك مجازا ممنوعة واذا صح اسنادهما الى هذه الاشياء مع ان
جميع ذلك ليس بفاعل اصلا فليصح اسناده اليه تعالى ايضا وان لم يكن فاعلا

قوبا

قوله هو الذى يسيركم فى البر والبحر هذا ايضا دليل على عجب حال
المستدل وبديع شانه فان المسير هو الذى يدل على الطريق ويصاحب
المسافر ويكون مونسا له وخفيرا حتى يامن من غائلة القاطعين للطريق
وغيرهم من الاعداء واما موجد السير وخالقه فلم يرد فى معانيه اللغوية ومن
العجب انهم لا يستدلون باسناد القتل والاحياء الى العباد على خلق الحيوة
والموت فى مثل قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا وقوله تعالى ومن احياها
فكانما احيا الناس جميعا وامثاله كثيرة ويستدلون بمثل هذه الاية و
الظاهر ان المراد بالتيسير هو خلق اسباب السير وتعليمها كان السبب اولا
او غيره من المعاونات والحمولة والزاد وتامين السبيل من قواطعها من
الجن والانس وغيرهما من اصناف الخلق قوله ما يمسكهن الا الله يمكن
ان يحمل هذه الاية على ان الطير من الاجسام الثقيلة وهو بطبعه يميل الى
السفل ويسقط لولا حفظ الله تعالى اياه من السقوط وليس المراد ان
عدم السقوط فعل اختيارى بل انه مستند الى فعل اختيارى للطير كما ان
عدم الغوص فى الماء للسابح مستند الى فعله الاختيارى من دفع الماء و
ماسكته وتحريكه لعروقه وسائر اعضائه الى التصلب والتقلص والامساك
المستند اليه تعالى عبارة عن خلق هذه الاعمال الاختيارية فى الطير وتمييز
[illegible] بان الامساك حقيقة هو القبض على الشئ لمنعه عن الحركة وليس خلق
الدفع والقبض والبسط وما اشبهها فى الطير امساكا لغة فلا بد من
المجاز فكما يمكن ان يكون عبارة عن الخلق المذكور مجازا يمكن ان يكون ما

عبارة عن خلق الالات والاسباب والقوى التي بها يتمكن الطير من فعله ذلك في ذات الطير وفي الهواء ولا ترجيح لاحدهما على الاخر وفي شرح المقاصد ان الظاهر من هذه الاية انها توجد لوقوف الطير في الهواء مع انه فعل اختياري من الحيوان فان اراد بالوقوف سكونه في الهواء كما هو ظاهر اللفظ فلا معنى فان الطير لا يسكن في الهواء وليس مدلول الاية ان الله تعالى يسكنه في الهواء ويوقفه وان اراد عدم سقوطه فليس من الافعال الاختيارية والمتكلف ان يحمله على ما شرحناه لكنه تعسف جدا قوله ومنها ما تواتر معنا من الاحاديث الدالة الا يخفى ان التقدير والمشية لا يستلزم التاثير والايجاد مباشرة بل معنى التقدير هو العلم بمقاديرها وحدودها وما يصلح لها وتدبيرها على وجه لا يخرج عن تلك الحدود ولا يتعدى القادير المقدرة في اعمارها واجالها وما اشبه ذلك ومن المعلوم قطعا ان الله قد علم ان كل احد ما ياتي باختياره وما يذر من الافعال وقدر لها اسبابا وقوى والات يتمكن من فعلها ودواعي وشهوات يبلغ بها اليها او منعها باسباب قد رحدوثها في ازمان واجال يصلح للمنع عن تجاوز تلك الحدود والتعدي عن تلك المقادير كي ينضبط المصالح ولا يتفاقم الفساد وهذا التدبير الذي قد علم معه قطعا ان العالم بجميعها يجري على هذا المجرى المعين في مقادير صلاحها وفسادها وخيرها وشرها ولا يقصر عنه ولا يزيد عليه هو التقدير وهذا المعنى لا ينفيه احد من اصحابنا ولا احد من المعتزلة الا من جهل لوازم معاني ما يقول ولا ينفطن لا دنى

خفية

خفية وليس الكلام في تصحيح مذاهب العوام من امثال اولئك الانعام وظاهر ان هذا القدر لا يقتضي الايجاد والتاثير مباشرة ولا يدل على محل النزاع واما المشية فامرها ظاهر فان المشية لا تدل على الفعل والمباشرة الا ترى انا نريد ونشاء ولا نفعل اما عند الخصم فظاهر واما عندنا فلانا كثيرا ما نريد ان يفعل عبيدنا وقوامنا وخدامنا افعالا واعمالا فيما يتعلق بنا ولا نفعلها وانما هم يفعلونها قوله ولهذا اول بعض العلماء كان ما ذكرنا مفصلا غير التاويلين المذكورين بل اكثرها تحقيق لعدم احتياج الايات المذكورة الى التاويل حتى يوافق مذهب العدلية بل انطباقه بظواهرها فارجع وتامل قوله فتبارك الله احسن الخالقين صيغة الجمع تدل على ثبوت متعدد من جنس الخالق والتفضيل يدل على خالق غير المفضل حتى يكون مفضلا عليه قوله واخلق لكم من الطين ان كان الخلق بمعنى التصوير والنقش والتسوية لمناسبته لمعنى التقدير الذي هو من معاني الخلق لم يكن من قبيل ما نحن فيه وهو الاستدلال بالايات التي تضمن الفاظا موضوعة بازاء الايجاد والتاثير وان حمل بمعنى الايجاد والتاثير يكون تعلقه بمفعوله وهو مثل هيئة الطير من جهة شكله وصورته فاما ان يكون مثل هيئة الطير عبارة عن نفس ذلك الشكل والتشبيه للشكل بالشكل فالخلق لها باعتبار خلق اسبابها من الحركات والقبض والبسط والجذب والدفع وشبه ذلك مما يتوقف عليه الشكل والصورة الحادثة في الطين لا نفس الهيئة فان الظاهر ان افعال العباد لا تكون الا معدات لحدوث الشكل لا محدثا وخالقا لكن الظاهر ان الضمير المجرور في انفخ فيه والمرجوع

في قوله فيكون طيرا لا يرجع الى هذا المثل لا ابطريق الاستخدام ونحوه فان

النفخ في محل الشكل والهيئة لا في الشكل وكذا ما يكون طائرا وان كان عبارة

عن ذلك الطين المصور بصورة الطير لم يكن ايقاع الخلق بهذا المعنى عليه

وتعليقه به الا مجازا ثم ان محدث صفة الشيء لا يقال انه خلق ذلك الشيء فلا

يقال للصباغ انه خالق الثوب الاحمر ولا لمن يقيم اود السهم والرمح ويثقفهما

انه خلقهما او اوجدهما وعلى التقديرين لا وجه للاستدلال بهذه الاية فان

اسناد [illegible] الى الهيئة باعتبار خلق اسبابها او الى ذي الهيئة باعتبار

خلق هيئته يحتاج الى ضرب من التجوز وعدول عن مقتضى الظاهر والانصراف عن

سنن الحقيقة ولم يكن فرق بين المجاز الذي يأباه الاستدلال وبين ما

لا ينافي صحة الاستدلال كان حمل الخلق على كسب ذلك او على مطلق

التسبب ادنى الى الصحة وان ادعى انه اقرب المجازات فيجب الحمل عليه كانت

المقدمتان في حيز المنع قوله حتى احدث لك منه ذكرا هذه الاية مبنى

على ان المراد بالاحداث الايجاد ولا يخفى بعده فان الذكر اما بمعنى العلم

والفهم او بمعنى البيان والشرح واسناد فهم المتعلم الى المعلم بانه

موجد له وذلك بعيد بل الظاهر ان موجده هو الله تعالى وربما ينسب بعض العلوم

النظرية الى العبد لكسبه له بالنظر والفكر بالتوليد واما ما لا يحتاج اليه

فهو من الله عند العدلية ايضا واما البيان والتفسير فمن البعيدان ينسب الى

المبين بجملته من الابتداء ولو كان الذكر بهذا المعنى لكان ينسب الى

المفسر بالكسر وان كان له ايضا وجه فان البيان والذكر وصل الى

باللام وقد لما كان اللام الدالة على الغرض او الاختصاص دخلت على

المخاطب تقودي عن ان يدخل على الضمير المذكور استبشاعا للتكرار الا

وان كان بمعنيين فادخل كلمة من عليه بمعنى انه يبتدى ومنه ينشأ واما

ايضا لا تساعد على هذا فان الذكر بمعنى التفسير لم اجده في شيء من اللغة

وفي كلام من يوثق به بل الصواب ان الاحداث بمعنى التجديد و

الاتيان بشيء جديد حديث والذكر هو العلم والفهم او القول والخبر

فيصير الحاصل اسناد التكلم بشيء جديد الى العبد او اعلام شيء جديد له

كل فعل ينسب الى العبد ينسب جديده اليه بلفظ الاحداث فهذا مما

فيه لا معنى له وقس عليه قوله تعالى ورهبانية ابتدعوها فان الابتداع

هو الاتيان بالشيء الجديد البديع وكل فعل ينسب الى العبد ينسب

اليه بلفظ الابتداع والاختراع هو ايضا ليس بمعنى الايجاد والخلق الذي

هو اعطاء الوجود ولم اجد شيئا من هذين الدليلين في كتب اصحابنا

ولا نقله احد من المعتزلة ولم ينبه صاحب الكشاف في شيء من الايتين

على انه دليل على الشارح فيه ومن البعيد ان يكون اصحابنا استدلوا

على هذا المدعى ولا ينبه صاحب الكشاف عليه وكان الصواب حذف

هذه الايات في عداد القسم الرابع ولعل من لا تميز له من الاشاعرة

توهم ان الايتين دليلان على مذهب المعتزلة فالحقهما بسائر دلائلهم

استظهارا عليهم في الاقتدار على الجواب قوله واجيب عنه بما ثبت

من الادلة السابقة ان الكل انما يعلم من النظر في هذا الكتاب وغيره

الكتب ان ثلث مقامات يقع النزاع فيها ويستدل على كل منها مع قطع
النظر عن الاخر الاول ان الكاينات والحوادث جميعا هل هو مراد الله تعالى
او بعض منها مراد دون بعض الثاني انها هل هي مخلوقة له تعالى مباشرة
وبلا واسطة اوليست بمخلوقة الثالث انها هل هي بقضاء الله تعالى و
قدره اوليست كذلك بل بعضها بقضائه وقدره دون بعض ويجي
في المتن والكلام في المقام الثاني والدلايل السابقة انما دلت
عليها دون الثالث فقوله لما ثبت بالدلايل السابقة الى غيره مناسب في
استعماله في المقام الثالث في المقام الاول ومع ذلك غير صحيح من
وجهين الاول ان الدلايل السابقة لا يثبت ان الكل بشيء يسمى قدرا
وقضاء وانما يثبت انها واقعة بتاثيره وخلقه بلا واسطة لو سلمت
في انفسها واستلزامها للمطلوب الثاني ان الوقوع بما يسمى قضاء وقدرا
لا يوجب التاويل في الايات المذكورة فانه يمكن ان يقع الكل بقضاء الله
ومع ذلك يكون بعض الافعال مستندة الى غيره تعالى وجب جعل هذه
الالفاظ مجازا انه يظهر منه ان استعمال لفظ الجعل والفعل والصنع و
نحوها بمعنى الايجاد في الخالق وبه يثبت مطلوبنا وهو ما بينا في ما سبق انه لو نعم
الجعل موضوع للايجاد ولم يقدر على منعه ولا نقل عن احد من اصحابه و
هذا يدل على بلوغه في الظهور والوضوح الى ابعد الغايات لانهم ذكروا
في المقابلة والمجادلة انكار الضروريات كل صعب وذلول فلو كان المانع
عن انكاره مجرد كونه ظاهرا واضحا لم يمنعوا من منعه ودفعه فلعل له
فوق الظهور كما قلنا ثم انه لو كان الجعل وشبهه موضوعا لمعنى يعم الايجاد

وغيره من الاعمال التي تقوم بالعباد ويكون متعلقا للخالق والايجاد
لما كان في الايات المذكوره متعلق للعدلية ومتمسك لهم لان
اسناد العام اليهم لا يدل على الخاص اصلا فظهر انه مختص بالايجاد و
التاثير الذي هو الخلق الحقيقي وموضوع له فنقول ههنا ما يدل على
سقط المعتزلة ولو كان الجعل وشبهه بالمعنى الاعم ايضا وموضوعا له
كقوله تعالى واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا اجعلنا من دون
الرحمن الهة يعبدون ولو كان الجعل بالمعنى الاعم من الايجاد و
الخلق والفعل المخلوق الذي يوجده الله تعالى في العباد ومستعملا فيه
لم يصح هذا الانكار لان المعنى الاعم ثابت له تعالى في ضمن الايجاد
وقد انكر الله تعالى على قوم جعلهم لله شركاء الجن ولو كان الجعل اعم
ايضا لم يكن لاختصاص الانكار بهم وجه فان المنكر مشترك بينهم وبين
عباده ودعوى ان الانكار متعلق بالفاعل دون الفعل بعيد
سيما في الاية الاولى حيث كان الفعل يلي حرف الاستفهام دون
الفاعل بقي ههنا شيء وهو ان السبب العادي ان كان بمعنى
دوران الشيء مع الشيء وجودا وعدما مع قدرته وارادته فالمعنى
ح في الاية الاولى ان من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة ودار العمل
مع قدرته وارادته وان لم يكن له مدخل في تحصيله الا الغيره وهو المستقل
بر وان كان بمعنى ان العرف والعادة يزعمونه فاعلا وسببا وان
لم يكن في الواقع كذلك فالمعنى ان من اعتقده اهل العادة خطا انه

سبب لهذه الاعمال الصالحة فانما القائل في ذلك يعود اليه لا
الى غيره وانت خبير بما فيه من البعد والتكلف وايضا فان الظاهر ان
المراد بالترغيب الى العمل وحملهم عليه بهذا المعنى لا ينا فيه ولا يترتب
على ترغيب فلا من الاسباب العادية فائدة ووجود هذا الترغيب
وعدمه على سواء قوله فاكثر هذا في غير لفظ الكسب الا انه زعم ان لفظ
الكسب موضوع في اللغة لما اصطلح عليه الاشاعرة ومن يحذو حذوهم
وهو زعم بعيد ردي جدا وكيف يمكن ان يقال ان اهل اللغة كانوا
تصوروا هذا المعنى الاصطلاحي ووضعوا واستعملوا هذا اللفظ
بازائه مع ان اصحاب هذا المذهب لم يقدروا ممن احدثوا هذا
المذهب على تلخيص ذلك المعنى وتنقيحه وتصوره على وجه يمكنهم ان يعبروا
عنه بحد منضبط كما يظهر ذلك لمن وقف على كلامهم قوله واما على راي
الامام يمكن ان يكون المراد امام الحرمين فان المشهور نسبة هذا
المذهب اليه ويمكن ان يكون المراد الامام الرازي فان المحقق التفتازاني
ذكر ان كلام امام الحرمين يدل على خلاف المشهور عنه ونسب الى الامام الرازي
انه لا محيص عن الايات الدالة على ان العبد فاعل لفعله الا بان الامام
يقع ان مجموع القدرة والداعي مؤثر في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله
ولا فرق بين هذا المذهب وبين مذهب المعتزلة فانهم ايضا يذهبون
الى ان قدرة العبد وداعيه مخلوق لله كما اعترف به في شرح المقاصد
وانما يتحقق الفرق بين هذا المذهب ومذهب المعتزلة اذا قالوا بان

قدرة العبد وداعيه مخلوق للعبد والاشاعرة تارة ينسبون الى المعتزلة
هذا المذهب كما هو الظاهر عنهم ونقله المحققون وتارة ينسبون اليهم
الاستقلال المحض بناء على دليلهم عليه فانه لولا فرضهم الاستقلال لم
يتم اكثر دلائلهم عليهم ثم الظاهر من الاستقلال الذي ينسبون اليهم ان
القدرة مستقلة ولا حاجة بعد القدرة الى ضميمة من غير العبد وان
كان القدرة من غيرها وان الارادة والداعي من العبد فيه ان
كون الارادة والداعي من العبد لا يلزم من كلامهم ولا دليل عليه
وابو الحسين البصري واتباعه صرحوا بكون الداعي من الله وغيرهم
وغيرهم لم ينقل عنهم في ذلك شيء والامام نعم ان قول ابي الحسين
بكون الداعي من الله وكونه مع ذلك موجبا للفعل ينافي مذهب
اصحابه في ان العبد موجد لفعله ولم ينقل منهم انهم يزعمون
ان الداعي من العبد ولو كان ذلك مذهبهم وكان المنافاة من هذا
لم يكن لوجوب الفعل بالنسبة الى الداعي مدخل في المنافاة وانما
المنافي هو اسناد الداعي اليه تعالى ثم انه لم ينقل من ابي الحسين انه
جعل الداعي من الله بل انما نقل عنه ان الداعي يوجب الفعل وان الفاعل
القادر لا يحتاج في تحقق ترجيح فعله الى الداعي وحكم بمنافاة هذين
الامرين لكون العبد موجدا لفعله فلو كان التناقض بين قوليه
عندهم من جهة كون الداعي من الله وعدمه لكان عليه ان يصرح به فظهر
من ذلك كله ان الاستقلال بمجرد عدم استناد الداعي اليه تعالى لا وجه

لنسبته الى المعتزلة سواء كان اصحاب ابي الحسين ام غيره الذي يظهر
من كلام صاحب المواقف في تحرير المذاهب وضبطها ان المعتزلة
لا يقولون بتعلق قدرة الله تعالى ثم بقدرة العبد او الله تعالى
استنادا الثاني الى الاول ومن المعلوم انهم يقولون باستناد الفعل الى
قدرتهم فالمراد باستناد قدرته الى الله اما بلا واسطة او بواسطة العبد
فلا يتصور نفي استناد القدرة اليه تعالى مطلقا واستقلال العبد
بهذا المعنى فبقي ان يقولوا باستقلال العبد بمعنى انه غير مستند الى
غير العبد بدون توسط العبد وان ذلك خبط وخلط منشأه العصبية
والهوى والتحكم وقلة الحياء فان المعتزلة والاشاعرة متفقون على
ان القدرة خلقها الله تعالى في المكلف ولم يخلقها في الجمادات
لا ان الانسان جعل نفسه قادرا بعد ان لم يكن قادرا او انه جعل
من اول الخلقة قادرا على حمل الاثقال وان اطاقة الحمل لها لازمة
لذاته صادرة عنه ايجابا وكذلك التمكن من الترك صادرة عنه
ايجابا ولو كان الفرق بينهم وبين الاشاعرة بهذا المعنى فان
الخلاف بينهم في امرين احدهما ان القدرة صادرة عن العبد
عندهم دونه تعالى وعند الاشاعرة صادرة عنه تعالى دون العبد
وثانيهما ان فعل العبد صادر عنه دونه تعالى عندهم وعند الاشاعرة
بالعكس من ذلك واشتهر الاول كاشتهار الثاني بل الفرق
بينهم وبين الاشاعرة في المقام الثاني حسب وبين جمهور المعتزلة

وابي الحسين في ان الفعل بعد وجود الداعي هل هو واجب بالنظر
الى العبد او ليس بواجب بل يجوز له تركه من قبل نفسه كما يجوز تخلف
الفعل من قبل الموانع وبهذا يظهر ان قول بعض الاشاعرة بان الله
يخلق في العبد القدرة والداعي وبهما يوجب ان الفعل لا يتميز عن قول
المعتزلة بان العبد خالق الفعل نفسه الا بان الفعل واجب
بالنظر الى العبد او غير واجب ويرد عليه ما استدلوا به على بطلان
مذهب المعتزلة من العقل والنقل حتى ان العلم التفصيلي اما
ان يلزم فيما ذهبوا اليه او لا يلزم فيما ذهب اليه المعتزلة وقبح
تعارض الارادتين وهلم جرا الى ان ينتهي الى عدم صحة الشكر على
فعل الغير وكذا قوله تعالى خالق كل شيء اما ان ينافي مذهبهم ايضا
او لا ينافي مذهب المعتزلة ايضا وهكذا الى ان ينتهي الى ما اولوا به
معناه من ان الكل بمشية الله وتقديره كما يظهر باعمال النظر
في تلك الادلة فليتامل فصار الحاصل ان قولهم بهذا المذهب
لا يتميز عن مذهب جمهور المعتزلة ولا عن مذهب ابي الحسين الاول
في جريان دلائلهم الثاني في نقض المعنى والمصير والعجب انهم يطلون
مذهب ابي الحسين وينسبونه الى الشنيع من القول ولا ينسبون
الامام المذكور واتباعه اليه مع اتحاد القول فتامل قوله
واجيب بما سياتي من ان فعل العبد بارادة الله آه هذا الجواب
ظاهر الفساد بالنسبة الى الايات الدالة على التوبيخ فان مجرد

موافقة الفعل لارادة العبد من دون ان يكون له مدخل في الفعل لا يصح ان
يق لم فعلت كذا وما منعك ان تفعل كذا الى غير ذلك ولو صح ذلك
لكان يصح ان يق للانسان لم لا تطير الى السماء ولم لا تلين الحديد
لم اعتمدت على الارض وكيف تنمو وتسمن وكيف تذبل وتهزل وما لك
لا تطير وما لك معرضا عن وضع جبل على جبل فان جميع ذلك افعال
وقع تركها من العبد لعدم قدرته على التاثير فيه ووافقه صفا اخرى له من
شكل ولون وثقل وان لم تكن تلك الصفة مؤثرة في الترك ولا فرق بين
الارادة الموافقة لترك الايمان وفعل الكفر مع عدم تاثيرها فيه وعليها
اصل وبين تلك الصفة فانها ايض موافقة مقارنة وغير مؤثرة واما الايات
الدالة على ان فعل العبد بمشيئة فلا يصلح جوابا ايض فان مجرد الموافقة
لا يصلح للترتب المذكور الا ترى انه لا يصح ان يق من كان من الافرنج فليتنصر
ومن كان من بني اسرائيل فليتهود او من كان مصيره الى الجنة فليؤمن ومن
كان مصيره الى النار فليكفر ولو كان الامر على هذا المنوال لكان التعليق
بمشيئة الله تعالى اولى واقوى في قبول اهل العقول فكان من الجائز ان يقول
ومن شاء الله ايمانه فليؤمن ومن شاء الله كفره فليكفر اعملوا ما شاء الله
ان تعملوه الى غير ذلك ومن المعلوم لكل احد انه غير صحيح ولا مقبول عند
اولي العقول واعلم ان المحقق التفتازاني اجاب عن الايات الدالة
على التوبيخ بما حاصله ان الخطاب مع الجهال الذين لا يعلمون هذه
الموانع التي خفيت على حذاق علماء القدرية فكيف بالجهال وهو صحيح لانهم لا

يعلمون بتحقق تلك الموانع الخفية حتى يحتجوا ويعتذروا بانا انما تركنا الايمان
لاجل الموانع واعظمها واشدها فيقع عليهم الالزام والتوبيخ المذكور
وان جريان الالزام والتوبيخ المذكور لو صح باعتبار جهل المخاطبين
لتطرق هذا الاحتمال الى كل توبيخ والى كل حكاية وخبر فيحتمل ان يكون
التوبيخ على ترك الايمان مثلا لا لقبحه بل لان المخاطب يحسبه قبيحا وان
الخبر عن الواقعة المعينة لا لصدقه بل لان المخاطب ينخدع ويحسبه صادقا
الى غير ذلك ثم ان حسن الخطاب اذا كان بناء على جهل المخاطب بحقيقة
الحال التي ينشأ منها الجواب لم يحسن منها الجواب من المتكلم اعلام
حقيقة الحال وانهائها الى المخاطب فانه بمنزلة تعليم الجواب وتلقينه وايض
فان في الامة من يعلم تلك الحقيقة وان العبد لا تاثير له في الفعل فالواجب
ان لا يكون تلك التوبيخات الواردة في الايات والروايات متوجهة الى
هؤلاء فلا يكون فساق اهل السنة واصحاب الحديث والذين يرتدون عن
الدين من دون ان يرجعوا عن هذه المسئلة ومن كان من اهل الشرك
وارباب الملل معتقدا لتلك المسئلة لا يصح توبيخ مثل هذه التوبيخات في
مخاطبتهم بذلك الخطاب وهذا مخالف لاجماع المسلمين فانهم لا يختلفون في ان
امثال هذه يصح ان يتوجه الى كل من كان على الكفر والفسق ولم يزل الوعاظ
والخطباء والامرون بالمعروف والناهون عن المنكر الذين يعتمدون
شرايع الدين ايمانا واحتسابا يقرؤن قوارع الايات وزواجر الروايات
على الفساق والكفار في بلاد الاسلام ولا يخصونها بمن يعتقد الاختيار

ونجهل الحق في خلق اعمال العباد ولهذا سكت الشارح عن هذا الجواب
لكنه اتى بالجواب عن الثاني على وجه يوهم انه جواب عن النوعين معا
واما الامام فاكتفى بالمعارضة بالايات الدالة على مذهبه ولم يتوجه
الى تاويل ايات خصومه ونظرا الى ان الاكتفاء بالمعارضة انما ياتي بعد قبول
التاويل او بعد بيان ان شيئا منها لا يقبل التاويل والا لم يكن المعارضة
صحيحة فان ما لا يقبل التاويل اذا عارض ما يقبل التاويل وجب ابقاء
الاول بحاله وصرف الثاني عن ظاهره كما هو المقرر المعهود بين العقلاء
قوله واجيب عما سيأتي من ان هذه كلها انما قد عرفت حقيقة الكسب فانه لا يرجع
الى شيء سوى كون العبد محلا للفعل كما انه محل للنمو والذبول والهضم
والدفع وما اشبهها وان القدرة التي ينسبونها مقارنة لها بلا تأثير
تاثيرها في الفعل ولا في الترك كما ان النمو والذبول تقارنهما
القدرة بدون تاثيرها فيهما فكما انه لا يصح الامر والنهي بالنمو و
الذبول وغيرهما وان كانت القدرة مقارنة لها كذلك لا يصح الامر و
النهي بالافعال المذكورة وقس عليه المدح والذم والوعد والوعيد
والانذار والاعتبار وفرق بين هذا ومذهب ابي الحسين ومن يحذو
حذوه فانهم عبارة عن حديث النفس والفكر الردي لكن المراد هنا
الاضلال وايقاع الارادات والعزائم الخبيثة او الاعتقادات الباطلة
والتخيلات الحاملة على القبيح المانعة من الحسن وايقاع شبههما
في القلب وعلى مذهب الخصم كل ذلك من خلق الله ويقوم بالانسان
فانهم يمكنهم ان يقولوا فائدة الامر والنهي تمام سبب وجوب الفعل
وانما

وانما يتم بعث العبد عليه بهذه الامور والحاصل ان العبد لما كان
فاعلا موجبا بمعونة قدرته وداعيه وكان لا يتم داعيه وارادته الى
عين الداعي او غيرها الا بهذه الاسباب سواء كان لها بدل يقوم مقامها
او لم يكن تظهر لتلك الامور المثمرة للداعي والمحصلة له فائدة تامة ولا فرق
بين ان يكون الداعي من فعل العبد او من فعله تعالى وقيل لا معنى على مذهب ابي
الحسين وشيعته للتوبة والندم فانه لا يتصور ندم احد على فعل غيره ولا
تولد منه وكذلك على فعل نفسه اذا كانت مباديه الموجبة له بالوجوب السابق
من فعل غيره او من فعل لا باختيار ويمكن منع ان الندم لا يتصور على فعل
النادم اذا كان كذلك اذ الندم حالة طبيعية غير اختيارية لا توصف بالحسن
والقبح كالحرقة والحزن حتى يمكن ان يقال الندم على الفعل المذكور
عبث ولغو لا فائدة فيه فيقبح من العقلاء وقد بلغ قبحه الى مرتبة لا يجوز العقل
صدوره منهم ولو فرض انه امر اختياري فلعل فيه فوائد كزجره عن ارتكاب
مثله او ترتب ثواب عليه فان الندم على القبيح ثوابا واجبا كما تقرر عند المتكلمين
من اصحابنا وغيرهم فلا يقبح ارتكابه وان اريد ان الندم فعل لا يتصور
بالنسبة الى فعل يكون كذلك سواء كان طبيعيا او اختياريا وان تصور
الحزن والغم عليه فلا بد من بيانه وبراهينه ممنوعة بل قد يعلم ان الانسان
يفعل افعالا لا يحمله عليها الغضب ولا يملك نفسه في ايقاعها حتى ان بعض
الفقهاء يذهبون الى رفع الحرج عنه فيها لكون مباديه الموجبة من غير فعله
مع ان الانسان يندم على مثله ويقع في موقعه نعم الندم على فعل الغير كما هو

مذهب الاشاعره كانه بديهي البطلان وان تصور الحزن والغم عليه كندم زيد على فعل عمرو وحزنه عليه بان الاول غير متصور بخلاف الثاني والقول بان ما لا يتصور الندم عليه هو الفعل القائم بغيره والقائم به يتصور الندم عليه وان لم يكن الوقوع فعل غيره وكذلك السمن والهزال فان الندم من قام به هذه الافعال عليها غير متصور وربما يتصور الندم على الفعل القائم بالغير اذا كان صادرا عنه كالافعال التوليدية الا ان يقال انما يندم على احداث الفعل التوليدي في الغير وهو قائم بالنادم ولا يندم على المولد واما الفرق بالكسب ومقارنة القدرة فقد عرفت انه لا يرجع الى طائل قوله وقد عرفت في تحرير محل النزاع ليس من النزاع يعني ان هذه الايات انما تدل على قيام هذه الافعال بالعباد وليس النزاع فيه لا يدل على ايجادهم لها فان الاسناد لا يتوقف على ايجاد المسند اليه للمسند كما في جاع ونحو ونحو ذبل الى غير ذلك وان لم يكن منافيا لايجاده له كما في قولنا اماته الله واحيا ورزق وهدى وما اشبهها وهذا انما لو كان الاستدلال بمجرد اسناد الافعال الاختيارية للعباد اليهم وهو غير تام فلعل الاستدلال في الاية الاولى لم يقع باسناد الايمان اليه بل المراد الاستدلال باسناد اقامة الصلوة اليه وهي فعل العبد فاطلاق اقامة الصلوة على كون العبد محلا للصلوة بعيد وكذا ارادة الاستمرار والدوام عليها او تعديلها وتشهيرها بعيد غاية البعد الا ترى انه لا يصح اسناد اقامة الحجوة الى العبيد والمقتضي الاستدلال بظواهر الايات وفي الاية الثانية عبارة عن حديث النفس والفكر الردي لكن المراد الاضلال وايقاع الاذى

والقرائن الخبيثة او الاعتقادات الباطلة والتخيلات الحاملة على القبيح ولا يتصور فعل اسند الى الشيطان سوى احداث التخيل الحامل على القصد الباطل والارادة الردية واثبات فعل كحديث نفس الشيطان بحيث يعقبه احوال قلب الانسان وان لم يكن له دخل في تلك الاحوال تعسف بل الظاهر ما ذكرنا من انه اما ان لا يكون له فعل قائم به يعبر عنه بالوسوسة او يكون الفعل القائم به هو احداث الخيالات والعزائم في القلب ويعبر عنه بحديث النفس تشبيها لهذا الفعل به في الخفاء في الحواس الظاهرة ولا يتصور اثبات امر غير ما يقوم بالانسان وغير ايجاده واحداثه يكون قائما بالشيطان واما ما بين الاثنين فلعل النفي من حيث هما ومثلهما في انه ظاهر او نص في ايجاد العبد الفعل ولا ضرورة في حمله على ايات تتضمن اسناد الفعل الى العبد فحسب حتى يرد عليه انه لا يدل على محل النزاع قوله والنصوص اذا تعارضت لم تقبل شهادتها وانت خبير بما فصلنا وبينا فيما سبق ان طائفة من النصوص التي تمسك بها العدلية غير قابلة للتاويل ولم اقف بعد على نص يمكن التمسك به من جانب الجبرية لا يكون الوجهان فيه متكافئين او ما يوافق العدلية ظاهرا قوله المعجزة والترجيح معنا يمكن على بعد ان يكون اشارة الى ما ذكرنا من ان ما يتمسك به العدلية غير قابل للتاويل في بعض الموارد بخلاف ما يتمسك به الجبرية كما اشرنا اليه قوله منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم اه اقول هذا الوجه يتضمن ما ذكره سابقا بقوله منها الايات الواردة في الامر والنهي والمدح اه الا انه حذف قصص الماضين

ة واضاف بعض ما لم يذكره فيما سبق من ارسال الرسل وانزال الكتب

وكانه اورده فيما سبق من حيث انه دال على ما ذكره لانه كان بصدد ذكر

الايات التي يمكن ان يستدل بها وقد اورده من جهة انه تعالى بين تحقيقها

ضرورة من دين الاسلام بل الملل كلها فان اهلها مطبقون على تحقق

المدح والذم الى آخر ما ذكره ولا يخفى ان هذا الفرق وكثير الوجوه والا

بعوثه غير مستحسن بل فيه شائبة الشناعة والبشاعة ثم ذكر وكذا ايضا

[illegible] العبد اعادة لقوله والضرورة قضت باستناد افعالنا

الينا [illegible] ويجيب انما يرد على الجبرة النافين لقدرة العبد لا يخفى

ان هذا الجواب اما ان يكون مبنيا على تسليم الحسن والقبح العقليين

او على سبيل فرض الاول نقول حاصل هذا الجواب ان العقل يفرق بين الجبر

الخالي عن مصاحبة القدرة الغير المؤثرة المعطلة المقارنة لها وانه يقبح

عنده تعلق المدح والذم والامر والنهي الى غير ذلك بالاول ولا يقبح

عنده تعلقها بالثاني وفيه نظر اذ ان الاشاعرة جازمون ومصرحون

بانه على تقدير القول بالعقليين منها لا فرق بين الجبرين والعقل بعض

قاطع به ولا يشك ذو عقل في انه على تقدير تعلق الحسن والقبح في الافعال

بدون وضع الشارع لا فرق بين الجبرين ولا امتياز ايضا قد صرحوا بانه

اذا لم يستقل العبد بفعله بل احتاج الى داع من فعل الغير يجب عنده فعل

العبد كما هو مذهب ابي الحسين لم يحسن المدح والذم والثواب والعقاب

ونظائرها ولم يكن فرق بينها وبين مذهب الاشعري في الجبر من جهة

بطلان تلك الامور وقبح تعلقها بالافعال وادعوا ايراده تلك المسألة

بينهما على تقدير كون العقل حاكما وجعلوا الفرق بينهما على مذهبهم وبطلانها

على مذهب الاشاعرة وتحكما باطلا يعرف العقل بطلانه بلا توقف ونظر

من البين انه اذا علم العقل بطلان الفرق بين ان يكون العبد فاعلا مع

شائبة الوجوب وعدم الاستقلال وبين ان لا يكون العبد فاعلا اصلا

يعلم بطلانه بين ان لا يكون العبد فاعلا ولا يصاحبه شيء معطل معزول

وبين ان لا يكون فاعلا ويصاحبه شيء معزول اولى وعلى الثاني يكون

الجواب مبنيا على الفرق بين الجبرين في جواز ان يصطلح الشارع على

المدح والذم على الجبر الخالي والجبر الذي يصاحبه شيء معطل غير مؤثر بل

ولا صالح له وعدم جواز الاول ان كان بمعنى امتناعه في نفسه كما ذهب

اليه بعضهم من امتناع تكليف ما لا يطاق وانه لم يكن قبيحا ففساده ظ

لان تعليق المدح وشبهه بالجبر امر مقدور لا محالة وممكن قطعا واتفاقا

وما ذهب اليه بعضهم من امتناع التكليف المذكور فانما هو امتناع التكليف

بالمحال لا بالممكن الذي لا يتمكن المكلف من تكليف تركه مع ان فيما ذهب اليه

وجوها من الخلل والبطلان وان كان بمعنى قبح العقل فلا معنى له

عندهم لانه خلاف مذهبهم والمفروض ايضا ان ليس الكلام فيه وان كان

بمعنى قبح الشرعي فلا دليل في الشرع يدل على عدم تعلق التكليف وتوابعه

بالجبر الخالي والمصحوب بالآلة ومن رام الفرق فقد حاول ما لا يمكنه

الا ان يقول الاجماع دل على بطلان تعلق التكليف وما يتبعه بالجبر

المجرد دون الجبر المصحوب به فان القائل بالجبر المحض لا يسلم الاجماع على بطلان
تعلق التكليف بل يكون من جملة السائلين القائلين بالتكاليف الشرعية فان
قلت لعلهم يستدلون على الفرق بان النصوص الدالة على عموم التكليف
بالاستطاع وليس الوسيع يدل على نفي الجبر المحض ويدل على القدرة
قطعا ولقادل العقل والنقل على بطلان القدرة المؤثرة ثبت القدرة
الغير المؤثرة قلت لما جوزتم ان يكون القدرة مجردا عن التاثير ويسمى مع
ذلك قدرة فالاولى ان يجوز تسمية الحالة التي بها يوثر محلها اضطرارا
قدرة فان تمسك بان القدرة التي نقول بها يتعلق بالترك ايضا كما
[illegible] الجبر المحض فانه لا يتعلق بالترك اصلا اجيب بان
الحالة التي تسمونها قدرة [illegible] تابع للتاثير وان تعلق بطرفي الفعل
والترك وكون الاول اولى بان يسمى قدرة بالنسبة الى الثاني ظاهر
المكابرة بل الثاني اولى وايضا لا معنى لكون القدرة عندهم متعلقة
بالطرفين فان الكسب يساوق الوقوع فاي طرف كان واقعا فهو
المكسوب فالقدرة الكاسبة تساوق الكسب فلا كسب للطرف الغير
الواقع فلا قدرة عليه ولو تكلف متكلف ان يجعل القدرة الكا[سبة]
مشتركة بين الفعل والترك بمثل ما سبق من ان القدرة الجامعة للشرائط
الكسبية من جملتها تاثير الفاعل المجبر فهي غير مشتركة والحالية منها
مشتركة متعلقة بالطرفين لمكن مثله في الجبر المحض فان فيه حالة يجامع
الطرفين فانهم يمكنهم ان يقولوا فائدة الامر والنهي انما هي وجود الفعل

بسبب

سبب الوسوسة الى الشيطان وهي وان كانت عبارة عن [illegible]
المجبر كالمرتعش فلنه كما خلق الله تعالى فيه الحركة الارتعاشية [illegible]
دعوى الفرق بحكم على ان الاشاعرة مصرحون بان القدرة التي يتعلق بها
مخصصة بالواقع من الطرفين فالكلام ساقط عن اصله على ان المدح والذم
قد يكونان الاثار الذاتية المدح والذم بحسن الصورة والشكل واللون يكون باعتبار
المحل فان المدح والذم عبارة عن الوصف بالجميل وبما يوافق الطبع والحسن و
ليس الكلام في المدح والذم بهذا المعنى فانه لا شبهة في عدم اشتراطها بالاختيار
والقدرة بل المراد به بالمدح هنا بالذم ما يساوق اللوم والعتاب والتوبيخ
وبالمدح ما يضاده من التحسين والانعام والاستزادة والترغيب وان اراد
بالمدح والذم بحسن الاخلاق وقبحها فانه يلام عليها فمن المعلوم ان للاخلاق
الحسنة والمذمومة مبادي من جمع الغرائز التي يمكن المدح والذم بها فلا يبقى لها
مصداق الا ان يرجع الى ما يجري الاحتمال الاول من حسن الصورة والهيئة
وشبهها وقد عرفت ما فيه ثم ان الخلق والملكة ان لم يكن امرا اختياريا حدوثا
وبقاء فالكلام فيه كما في الاول فان اللوم عليه لا يتصور ولا التحسين والاستزادة
ثم لو لم يكن صدور الافعال عنها اضطرارية توجه المدح والذم بالمعنى المذكور
على نفس تلك الافعال دون مباديها وان كان اختيارا توجه المدح والذم
عليها باعتبار انها مولدة عن افعال النفس ويجيء توجه المدح والذم على الفعل
المولد فظهر انه لا يمكن ان يوجد ويتحقق مثال يتوجه المدح والذم بالمعنى الذي
كلامنا فيه الى المحل من حيث انه محل الافعال ان يثبت قاعدة الكسب [illegible] المعلوم

المجرد دون الجوا انما يلزم المحقق مثال يكون على هذه الصفه بدون ان يثبت
تعلق الكسب والا فبعد ثبوت محل النزاع يكون المدح والذم باعتبار المحل ان
كان المراد بالمحل المقابل للفاعلية ما يحصل في صورة الكسب الذي يقوله
الاشاعره وان كان المراد بها ما لا يتحقق فيها بل ما يختص المحل الذي لا يكون
موجدا ولا كاسبا والمراد بالفاعلية ما يعم الكسب المصطلح لم يتحقق له مصداق لا
قبل ثبوت محل النزاع ولا بعده قوله وان الثواب والعقاب لما كان فعل الله
قد تقرر عند الاشاعره وتكرر في هذا الكتاب ان عقاب من لا يستحق العقاب في
ظاهر النظر لكن لا اختيار له انما يكون ظلما او وضعا للشي في غير موضعه وقبحا
والتخيل من النظر وينشا من الالف بالعادات والا فانما للشي الذي
والتصرف ان يتصرف فيه كيف يشاء ولا يرد عليه اعتراض ولا يسئل انه لم فعل ذلك
فاستقر بان الكلام انما هو في ان مثل عقاب المضطر قبيح عقلا وليس في انه قبيح
شرعا اذ لم يرد نهي وما يجري مجراه في الشرع عن مثل هذا الفعل في خصوص ولا
عموم بحيث يشمله ولا يحصل له معنى ايضا واذا كان الكلام في قبحه عقلا يجعل
نفي قبحه عقلا بالمالك غير صحيح على قاعدة التحسين والتقبيح اذ على تلك القاعدة
لا فرق بين المالك وغيره في انه لا حرج عليه في تصرفه في الاشياء سوا كان ملكا او
غير ملكه فكانهم بنوا هذا الجواب على التنزل وتسليم تحكيم العقل وفرض تلك القاعدة
ثم نعود الى عبارة الشرح فنقول قوله الثواب والعقاب لما كان فعل الله
لا فايدة فيها لان غير المالك ايضا لو اثاب مجبورا او غير مستحق او عاقبه كان
ثوابه وعقابه من فعله فلم يكن فرق بين المالك الذي هو الله الخالق للاشيا

وغيره

وغيره مع انهم خصصوا هذا الكلام به تعالى واذا
من تعالى بمعنى انه خلقه واوجده لم يصح عطف الجزا
ونحاتهم الاشاره الى ان العقاب ليس تصرفا في حقه الا ان يحمل على
تسد عطفه مضاف فالمعنى ان ما يثيب ما خلقه
وانما له وايقاعه على غير المختار تصرف فيما هو حقه ولا يتوجه السؤال الا
عليه ولا يتوجه انه على تقدير الحسن والقبح العقليين لا يكفي كون ما يثيب و
يعاقب ملكا له بل يجب ان يكون المثاب والمعاقب ايضا ملكا وهو ما يعرض
في الكلام قصور الا ان يكون قوله وتصرفا فيما هو حقه من تتمة الجزا الاول
وكالتفسير له بل هو اشاره الى قيد اخر والمعنى ان ما يعاقب به لما كان من
معلولاته ومخلوقاته ومع ذلك المتصرف فيه بايقاعه على المعاقب والمعذب
بقرينة ان الكلام كان في هذا النوع من التصرف تصرف في حقه وملكه و
العبد المعاقب به يتوجه السؤال ولم يكن العقاب قبيحا او حرجا ينطبق على المعنى
في هذا المقام لكنه يشمل المعنى التام وقد ظهر من هذا ان قوله فيما هو حقه
ليس المراد به ما حقه ان يتصرف فيه كيف شاء فان اخذ هذا المعنى
لا يحسن في هذا المقام لان النزاع في المجهول الذي يحصل
افادته بالخبر وليس وراءه مقصد يراد افادته بل المراد به انه مخلوقه و معلوله
لكن في هذا التعبير ايهام وترويج للمطلوب وهو ما للعقول الضعيفه
ولا يخفى ان التمثيل بقوله خلق الله الاحراق عقيب مس النار ولا شبهه
المشهور ولا يناسب بل هو فاسد من وجهين الاول انه مبني على انه

الجود دون ... انما ... تقوم عن ... ضعيف جدا وان شئت
تعلم ... ولا ... الى بعض اعاظم ... وليس ... الا
كان ... الاحراق عقيب مس النار لا ضرر فيه على احد سيما عند من يستحسنه ولا
موجبا لتوهم هذا القبح والظلم وذهب احد من القائلين بالقبح العقلي الى
كونه ظلما وقبيحا فهذا التمثيل ح لا يفيد شيئا الا ان يكون المقصود
التصوير بشيء لا يتوجه عليه اعتراض ولا يكون قبيحا ومن المعلوم انه ح
يساوي التمثيل بالكل المقبول وترك الفضول ولا يخفى انه مما تكرهه
النفوس والعقول اذا تمهد هذا فقولهم ان المالك الموحد له ان
يفعل ما يشاء في ملكه وليس عليه عتاب واعتراض من العقل ولا
يتصور في حقه الجرح الشرعي فنفي الظلم والفحشاء عنه تعالى معناه
انه لا حسن ولا قبح بالنسبة اليه تعالى شرعا وهو ظ ولا عقلا اما مطلقا او
في حقه تعالى لانه المالك الذي لا يقبح منه شيء ولا يدخل في التصور
شيء يتصف بكونه ظلما منه وقبيحا فهو لا يفعل الظلم والقبيح لا لانه
يصدق على معلوم انه ظلم مثلا والله تعالى يتركه بل لانه ليس في المعلوم
له فرد ومصداق لمفهوم الظلم والقبيح عنه تعالى كخلق شريك له
واجب الوجود او خلق شيء موصوف بالنقيضين وايجاد فرد لهذين
المفهومين وهو يتضمن امرين احدهما جعل شيء موصوفا به وفردا
له وثانيهما ايجاده لذلك الفرد وهو كما ترى فان الله تعالى نفى الافعال
التي تحت القدرة عن نفسه باضافة الفعل الذي اليه وما لا يكون تحت

المقدورة تعالى في نفسه ولم يضف اليه فعلا ...
ولا ولدا ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي ... من
قوله تعالى في سورة الانعام ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم ...
غافلون فان هذا الظلم اما ظلم العبد والمعنى انه تعالى لا يهلك ...
ظلم اهلها وهم غافلون لم ياتهم رسول ولا بيان ولا ذكر وهو يدل على ان
الظلم يحصل من العبد ويسمى ظلما قبل بعثة الرسل وانزال الكتب وهو ظ
عند الاشاعرة وعند المعتزلة ايضا فيما لا يستقل العقل بقبحه وحمل الظلم
على ما يكون ظلما بعد البعث والارسال بعيد جدا ولا فائدة فيه او ظلمه
والمعنى انه لا يهلك القرى ظلما لاهلها والحال انهم لم يأتهم رسل ولا تنبيه
فهم غافلون فهذا يدل على ان اهلاكهم قبل انذارهم ظلم منه تعالى فهو اما
ظلم قبيح شرعا او ظلم قبيح عقلا والاول لا معنى له في شانه تعالى ومع قطع
النظر عنه منتف اجماعا بل ضرورة فتعين ان يكون ظلما عقلا وحمله على انه شبيه
بالظلم الذي بين العباد وفي صورته ولهذا اسماه ظلما عقلا وحمله على
انه شبيه بالظلم الذي بين العباد وفي صورته ولهذا اسماه ظلما لا معنى
له فان اشتراكه معه في الصورة مع عدم اشتراكه في استحقاق الذم والمرجوحية
لا يصحح تسميته ظلما الا ترى ان تسمية القتل قصاصا او جهادا بالظلم غير
صحيح ولو سماه به احد لانكر عليه واستقبحه جميع اهل اللسان مع كمال ...
بينهما فكيف بهذين الفعلين الذين انما يشتركان في ايقاع المكروه بجماعة
كثيرة كاهل بلدة وشبهها قبل اعلامهم وانذارهم واقامة الحجة على من بلغ

المجرد دون [illegible] بواحد كايقاع صاحب موسى بالغلام مع انه
تعالى [illegible] والا فبعض [illegible] يكون عدلا كما في ايقاع صاحب موسى بالغلام و
كان المعتبر من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا
مثلها قضية للعدل وهم لا يظلمون بنقص الثواب وزيادة العقاب وهذا
ظاهر بل ص فانه لو زيد في عقابه كان ظلما ولو كان للمالك ان يتصرف في ملكه
كيف يشاء ولم يوصف بالظلم والقبح لم يكن لوصفنا الزياده في العقاب
بالظلم وجه وارادة ما يشبه الظلم من الظلم المنفي قد عرفت ما فيه وايضا فان
الله تعالى كثيرا ما يفعل بعباده ما لو فعله غيره كان ظلما فانه تعالى يسقم وي[illegible]
[illegible] انواع الامراض والافات والعاهات والموت بالهدم والسقوط
من شاهق وشدائد النزع ولو فعل غيره به مثل ذلك كان ظلما فلا معنى
لنفي ما يشبه الظلم عنه ومنها قوله تعالى وما كان ربك ليهلك القرى بظلم
واهلها مصلحون ولا يمكن حمل الظلم على ظلم اهل القرى لمنع قوله تعالى
واهلها مصلحون منه وحمل الظلم على الشرك والاصلاح على ترك التباغي
والافساد حمل بعيد بل فاسد فان اطلاق الاصلاح على عدم جور بعضهم على
بعض واخذ بعضهم اموال بعض واتلاف النفوس والاموال وان قارن
انواع الكفر والمعاصي غير صحيح ويدل عليه ايات فمن جملتها قوله تعالى قد كانت
ايتي تتلى عليكم فكنتم على اعقابكم تنكصون مستكبرين به سامرا تهجرون فقد
علل استحقاقهم العذاب وان لا يرحم جؤارهم ولا يسمع استغاثتهم بانكار
الايات والاعراض عن استماع الحق وما اشبهه ولم يذكر بغي بعضهم على

بعض

بعض بالنهب والجرح والسبي والقتل
قوله تعالى ولن يلدوا الا فاجرا كفارا وهذه [illegible]
ان علة العذاب هو الكفر والفسق دون خصوص عدو[illegible] بعضهم على
بعض ومن جملتها قوله تعالى فكذبوهما فكانوا من المهلكين فـ[illegible]
على تكذيب موسى وهرون في التوحيد وجميع ما جاء به ولم يذكر [illegible]
بني اسرائيل بالقتل والذبح وشبههما ومن جملتها قوله تعالى قبل ذلك
فاتبعنا بعضهم بعضا وجعلناهم احاديث وقوله قبل ذلك فاخذتهم
الصيحة بالحق فجعلناهم غثاء فرتب الاهلاك الا على التكذيب و
الاشراك وقد حكى قبل ذلك قصة نوح وانه امرهم بالتوحيد فانكروه
ثم رتب عليه اهلاكهم وقال لا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون و
الحال انه لم يحك عنهم غير الشرك ظلما ومن جملتها قوله تعالى واذا اردنا
ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها
تدميرا وقوله تعالى وضرب الله مثلا قرية كانت امنة مطمئنة الى قوله تعالى
فاخذهم العذاب وهم ظالمون وفي هاتين الايتين دليل ظاهر على
ان العذاب منوط بالكفر وتكذيب الرسول ولو استقريت ايات الكتاب
وجدت ما يدل على بطلان هذا التفسير لكتاب الله كثيرا فويل للذين
يفترون على الله الكذب وقد سبق في اوايل هذا المبحث نبذ مما يدل
على بطلان القول بان المالك لا يقبح منه شي من التصرفات في ملكه

